



DAVID HUME

SOBRE LAS FALSAS CREENCIAS DEL SUICIDIO, LA INMORTALIDAD DEL ALMA Y LAS SUPERSTICIONES



el cuenco de plata



el libertino erudito

SOBRE LAS FALSAS CREENCIAS

David Hume

SOBRE LAS FALSAS CREENCIAS
DEL SUICIDIO, LA INMORTALIDAD
DEL ALMA Y LAS SUPERSTICIONES

*Prólogo, traducción y notas
de Valeria Schuster*

el cuenco de plata



el libertino erudito

Hume, David

Sobre las falsas creencias del suicidio, la inmortalidad del alma y las supersticiones; 1ª ed.; Buenos Aires; El Cuenco de Plata, 2009
208 pgs.; 21x12 cm.; (el libertino erudito)

Título original: *The Philosophical Works* (selección)

Traducido por: Valeria Schuster

ISBN 987-1228-67-6

1. Filosofía I. Schuster, Valeria, prolog. II. Schuster, Valeria, trad.

III. Título

CDD 190

el cuenco de plata / el libertino erudito

Director editorial: Edgardo Russo

Diseño y producción: Pablo Hernández

© 2009, del prólogo y la traducción: Valeria Schuster

© 2009, El cuenco de plata

Av. Rivadavia 1559 3° "A" (1033) Buenos Aires, Argentina

www.elcuencodeplata.com.ar

Hecho el depósito que indica la ley 11.723.

Impreso en abril de 2013

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro sin la autorización previa del editor.



El libertino erudito

Colección dirigida por Fernando Bahr
y Pablo Hernández

PRÓLOGO

En el año 1755 David Hume (1711-1776) envió a su editor, Andrew Millar, dos ensayos titulados *Sobre el suicidio* y *Sobre la inmortalidad del alma* para su pronta publicación. Estos escritos, que encabezan la presente selección de textos del filósofo, iban a completar un ejemplar que ya contenía otras tres obras; éstas eran, *La historia natural de la religión*, *Sobre las pasiones* y *Sobre la tragedia*¹. Millar hizo imprimir una serie de copias de estas cinco disertaciones² y se las hizo llegar a algunos personajes destacados del medio intelectual, según se estilaba hacer en aquella época antes de que algún libro saliera a la venta. Pero, después de que se dieran a conocer dichas pruebas de impresión, el autor decidió suspender la

¹ Hume había decidido remover una cuarta disertación que las acompañaba llamada *Consideraciones previas a la geometría y la filosofía natural*, o también *Los principios metafísicos de la geometría*, en base al carácter defectuoso de sus argumentos; esta obra nunca fue publicada y hasta hoy se encuentra perdida. Debido a esta supresión fueron agregados los dos ensayos a los que aquí hacemos referencia.

² Tal como señala Ernest Campbell Mossner en su artículo "Hume's 'Four Dissertations': An Essay in Biography and Bibliography", *Modern philology*, The University of Chicago Press, vol. 48, N° 1, 1950, p. 38, que aquí seguimos, una copia de esta impresión se encontraba en la Advocates' Library de Edimburgo, actualmente la Biblioteca Nacional de Escocia, hasta el año 1875, y ahora se encuentra perdida. T. H. Grose nos da noticia de este ejemplar, tal como podemos ver en su "History of the editions" p. 71 Vol. III, presente en *The Philosophical Works* (1882), ed. T. H. Green & Grose T. H., Scientia Verlag, Aalen, 1964.

publicación de los dos últimos ensayos anexados y le indicó a su editor que se deshiciera de todos los tomos en los que estuvieran presentes. Este reclamo se repetiría varios años más tarde, dado que al parecer Millar no cumplió con las indicaciones dadas³, y algunos volúmenes que contenían los dos ensayos siguieron circulando después

³ El 23 de Abril de 1764 Hume escribió a Millar:

“Casi nunca veo al Sr. Wilkes por aquí, si no es en el templo, del que es uno de los miembros más regulares, devotos, edificantes y piadosos; creo que está completamente revitalizado. El domingo pasado, me dijo que le habías dado una copia de mis *Disertaciones*, con las dos que yo había suprimido, y que él, previendo algún peligro de la venta de su biblioteca, te había escrito para encontrar la copia y arrancarle las dos censurables disertaciones. ¿Me puedes explicar cómo ocurrió esto? Fue muy imprudente de tu parte confiarle esa copia; al tiempo que él fue muy prudente al tomar sus precauciones. Naturalmente, como yo no supongo que tú seas imprudente, o que él sea prudente, debo escuchar algo más sobre el tema, antes de expedirme”.

En la respuesta de Millar leemos:

“Tomo al Sr. Wilkes como el hombre que era, y no está siendo sincero. Ha olvidado la historia de las *dos* disertaciones. La verdad es que, siendo inoportuno, le presté la única copia que conservaba, y durante años no recordó que la tenía, hasta que sus libros se vendieron; apenas ocurrió esto me dirigí inmediatamente al caballero que realizaba la venta, le conté lo ocurrido, y reclamé las dos disertaciones que eran de mi propiedad. El Sr. Coates, que era la persona en cuestión, inmediatamente me entregó el volumen, y ni bien llegué a mi casa, las arranqué y quemé, para no poder prestárselas a nadie más en el futuro. Dos días más tarde, el Sr. Coates me mandó una nota acerca del volumen, diciendo que el Sr. Wilkes deseaba que le fuera enviado a París; yo lo devolví, pero le dije que las dos disertaciones que había arrancado y quemado eran de mi propiedad. Esta es la única verdad sobre el asunto. Seguramente fue imprudente de mi parte habérselas prestado”. Burton J. H. *Life and correspondence of David Hume*, (1846) Vol. II, p. 202; citado por T. H. Grose en su “History of The Editions” *op. cit.* p. 68.

de su fallida edición⁴. Luego de este intento frustrado, las obras suprimidas nunca más fueron enviadas a la imprenta de mano de su mentor, aunque no por esto debemos suponer que no haya tenido la intención de hacerlas públicas. En su testamento, Hume dejó expresas indicaciones para que, junto con su obra póstuma *Diálogos sobre la religión natural*, fueran entregadas a William Strahan, el sucesor de Millar en la empresa editorial, quien debía hacerse cargo de su publicación. En septiembre de 1776 los manuscritos de los dos ensayos se encontraban en posesión de Strahan que resolvió, luego de consultar a algunos amigos del filósofo, no llevar adelante el proyecto encomendado. De acuerdo a la voluntad del autor, los *Diálogos* fueron publicados por su sobrino en el año 1779.

A mediados de 1777, un año después de la muerte del filósofo, fue impreso, posiblemente en Holanda, un ejemplar anónimo titulado *Two Essays (Dos Ensayos)*, conteniendo las piezas censuradas, sin aparecer nota o comentario alguno y vendiéndose a un alto precio⁵. Recién en 1783, un editor, cuya identidad se desconoce, publicó ambos ensayos reconociendo por primera vez la

⁴ Hay noticias de una edición francesa no autorizada de los dos ensayos en 1770, posiblemente a partir de las copias que hizo circular Millar, cuya traducción se atribuye al Barón d'Holdbach. Cfr. Mossner (1950) *op. cit.* p. 51.

⁵ Esto señala Mossner, remarcando el carácter fraudulento y poco serio de esta edición, como así también de la del año 1783. La primera, que sólo contenía los dos ensayos, costó cinco chelines; la segunda, que incluía varias páginas más, tres con sesenta. Mossner, E. C., *The life of David Hume* (1954), Clarendon Press, Oxford, 1970, 2ª Ed. p. 331.

autoría de Hume; también incluyó un *prefacio*, una serie de notas *pensadas como un antídoto para el veneno contenido en estas obras* y dos cartas de la *Eloísa* de Rousseau⁶. Esta versión anotada por el editor apareció nuevamente en 1789 y en 1799, y fue la más difundida en las últimas décadas del siglo XVIII. Dichas anotaciones, en abierta oposición con las opiniones vertidas por Hume en sus escritos, han sido ampliamente criticadas por el escaso valor filosófico contenido en sus páginas y por no tener otro propósito que la publicidad del ejemplar puesto a la venta⁷; de todas maneras, y en parte coincidiendo con estas apreciaciones, hemos decidido agregarlas en un apéndice al final de esta edición, a fin de ponerlas al alcance del hablante de la lengua española. Esta tarea de traducción fue posible gracias al trabajo del profesor James Fieser de la University of Tennessee at Martin, quien recopiló este material y gentilmente nos permitió volcarlo a nuestra lengua.

No es tarea fácil determinar los motivos por los cuales Hume se negó a publicar estas dos pequeñas obras, aunque no es del todo llamativo este acto de autocensura si tenemos en cuenta que también recortó otros trabajos antes de mandarlos a la prensa, como es el caso de algunos pasajes de su *Tratado sobre la naturaleza humana*, en especial aquellos referidos a la creencia en los milagros y la

⁶ *Julia o la nueva Eloísa: cartas de dos amantes*, Carta CXIV y CXV.

⁷ Cfr. Mossner (1950) *op. cit.* p. 56; también la nota 2, p. 126 de José L. Tasset al ensayo “Sobre el suicidio”, en Hume, D., *Escritos impíos y antirreligiosos*, Akal, Madrid, 2005.

hipótesis religiosa⁸. Ciertamente es que, a partir de la edición de 1783, las reseñas que aparecieron de los dos ensayos póstumos son reflejo de la poca aceptación que tuvieron por parte del público. En diciembre de ese mismo año, *The Critical Review*, que hasta entonces había manifestado su satisfacción en relación a la letra del filósofo, expresó su descontento respecto de los *Ensayos sobre el suicidio y la inmortalidad*⁹. En el mismo sentido, *The Monthly Review*, que siempre había elogiado la prosa del autor en base a su estilo, creatividad y profundidad, incluyendo la controvertida disertación *Historia natural de la religión* y sus *Diálogos sobre la religión natural*, no fue tan favorable en sus opiniones acerca de los dos ensayos, a los que desestimó y repudió duramente¹⁰. Una reseña similar realizó *The English Review*, aunque sus críticas no fueron tan fuertes como las anteriores acusa-

⁸ Cfr., *The letters of David Hume*, comp. por Greig, J.Y.T., Oxford, 1932, vol. I N° 6. Citado por Flew, A., en *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. IV, cáp. IV "Hume", Paidós, Bs. As., 1968, p. 177-78. Allí Hume relata a su amigo Kames, que su intención era "chocar lo menos posible" con las opiniones del público.

⁹ Fieser, J., "The Eighteenth-Century British Review of Hume's Writings", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, vol. 57, N° 4, 1996, p. 650.

¹⁰ William Rose, que se presume era quien realizaba las reseñas de los trabajos del filósofo, escribió en relación a los dos ensayos: "Si algún libertino alcoholizado lanzara este material nauseabundo en presencia de sus compañeros de fiesta, quizás podría excusarse de alguna manera; pero si cualquier hombre propusiera tales doctrinas en compañía de ciudadanos sobrios, hombres de buen sentido y modales decentes, temo que nadie lo creería merecedor de una respuesta seria, sino que lo escucharían con silencioso desprecio". *The Monthly Review*, 70, junio de 1784, citado por J. Fieser (1996) *op. cit.*, p. 649.

ciones, reconociendo cierta seriedad y profundidad en los argumentos expuestos por Hume. Es posible, entonces, que la negativa a publicar haya ido de la mano de una creciente actitud de reserva y prudencia en el filósofo que, previendo su recepción hostil, optó por dar a conocer algunas de sus opiniones sólo a un círculo de amigos y allegados. E. C. Mossner, por otro lado, y sin desmerecer esta hipótesis, sostiene que la supresión de ambos ensayos se debió, fundamentalmente, a la presión ejercida por las autoridades tanto sobre el autor como el editor de estos trabajos¹¹. Sin pretender aquí determinar las razones que llevaron a Hume a no dar a conocer sus escritos a un público más amplio, quizás sea de alguna utilidad recordar el marco general de la discusión en torno al tema del suicidio presente en la Inglaterra de aquel tiempo. De esta manera, a fin de lograr una mayor comprensión del controvertido ensayo *Sobre el suicidio*, intentaremos situarlo en relación a ciertas opiniones generalizadas de la época.

En su artículo *The Secularization of Suicide in England 1660-1800*¹² (*La secularización del suicidio en Inglaterra 1660-1800*), Michael MacDonald advierte que a partir de la segunda mitad del siglo XVII, hasta las primeras décadas del XIX, se pro-

¹¹ Cfr. Mossner (1950) *op. cit.*, p. 42 ss. Carlos Mellizo expresa una opinión similar en su Prólogo a Hume, D., *Sobre el suicidio y otros ensayos* (1988), Alianza, Madrid, 2º Ed., 1995.

¹² MacDonald, M., "The Secularization of Suicide in England 1660-1800", *Past and Present*, Nº 111, Oxford University Press, 1986.

dujeron grandes cambios en Inglaterra en relación a la explicación, la valoración y el castigo del suicidio. Así, a través de un complejo proceso que incluyó variados factores, dicho fenómeno llegó a desvincularse de las representaciones religiosas precedentes. Una persona que cometía suicidio durante el siglo XVI y comienzos del XVII era considerada una asesina, se la juzgaba luego de cometer el crimen y, si se la declaraba en sus sanos cabales, era duramente castigada. Su cuerpo se enterraba bocabajo en la vía pública, o en un cruce de caminos, atravesado por una vara de madera para que su espíritu permaneciera inmóvil; no se ofrecía ningún sacramento religioso oficial y, algo que es aún más llamativo, sus pertenencias eran confiscadas por la corona. De esta manera, quienes se quitaban la vida infringían las leyes divinas y civiles, y su accionar era penalizado desde el púlpito y la corte. El trasfondo de estas prácticas era la creencia, originada a comienzos de la Edad Media y afianzada luego en el protestantismo, en el diablo como instigador directo de las muertes voluntarias; quien terminaba con su vida no solamente había perdido toda fe en la salvación eterna y quedaba excluido del paraíso de los fieles, sino que también mostraba signos de la intervención de un mal superior que excedía las fuerzas del individuo. No obstante esta influencia sobrenatural, si se consideraba que el suicida no tenía alteradas sus capacidades mentales, se lo condenaba por haber asentido a este mandato demoníaco; en caso contrario, cuando en él se evidenciaban rasgos claros de demencia, era exculpado.

Los primeros eran declarados por el funcionario a cargo de la investigación como *felones de se*, es decir, criminales para consigo mismos; los segundos, como *non compos mentis*, personas que, habiendo perdido el control de su mente, eran inocentes. Cabe destacar que hasta el tiempo de la Restauración la mayoría de los casos (quizás con fallos promovidos, en parte, por los intereses financieros reales) eran calificados como *felones de se*.

Las leyes en contra del suicidio no fueron modificadas en Inglaterra hasta entrado el siglo XIX, y durante la segunda década de ese período se produjeron los últimos ritos de execración del cuerpo de los suicidas¹³. Pero, a pesar de la persistencia de esta legislación condenatoria, el castigo hacia quienes cometían esa falta varió radicalmente, siendo cada vez más evidente en los jurados la intención de no recaer sobre las familias de los inculpados. Los funcionarios a cargo de la investigación de estos crímenes comenzaron a aplacar el rigor de las condenas por dos vías diferentes: por un lado, si la persona había sido encontrada culpable, se retrasaba (o evitaba) la confiscación de sus bienes a los familiares directos; por el otro, aumentaron notablemente los casos considerados como *non compos mentis*, que excluían la aplica-

¹³ Cfr., M. MacDonald, (1986) *op. cit.*, p. 93. Allí se relata la gran relevancia pública que tuvo el entierro de John Williams en 1811, quien se suicidó a la espera de su condena por varios asesinatos cometidos. En este caso, como en otros de la misma época, ya podemos ver cómo el rigor de las leyes que penalizaban el suicidio sólo caían sobre aquellas personas que se consideraban merecedoras de algún castigo por otros delitos cometidos con anterioridad a la consumación de su muerte.

ción de cualquier condena. En esta última tendencia, que se hizo cada vez más presente a través del siglo XVIII, llegando a declararse como *felones de se* únicamente a personas extranjeras o a quienes habían cometido otros delitos graves, podemos observar los primeros rasgos de un proceso que luego llevaría a una más completa y compleja medicalización de las muertes voluntarias. Es interesante notar que este cambio de significación del suicidio, en el que se reemplazó la vieja noción del demonio como su instigador directo por la de agentes físicos o mentales comunes a otras enfermedades, fue impulsado por jurados, funcionarios y jueces que no estaban directamente vinculados a la medicina; una medicina que incluso constaba de conocimientos muy rudimentarios en relación a esta problemática¹⁴. Probablemente la preocupación principal de aquel momento haya sido la de hacer valer el derecho de propiedad de las familias de los involucrados, y asegurarles un sustento a fin de que no se convirtieran en una carga para la comunidad; a estos efectos, era útil la equiparación del suicidio con una enfermedad¹⁵. De

¹⁴ Cfr., MacDonald. M., "The Medicalization of Suicide in England: Laymen, Physicians, and Cultural Change, 1500-1870", *The Milbank Quarterly*, Vol. 67, Supplement 1, 1989, p. 74 ss.

¹⁵ Un corresponsal de la *Gentleman's Magazine* escribía: "La viuda y los huérfanos de quien ha cometido el crimen, pasan por una calamidad tras otra (...) La evidente y extrema crueldad de esta ley ha ocasionado su prácticamente constante evasión (...) Yo propongo, por lo tanto, que los bienes y las pertenencias del suicida pertenezcan a su representante legal, y que su cuerpo sea entregado para la disección, haya sido o no, considerado lunático." *Gentleman's Mag.*, xxiv (1754), p. 507, citado por MacDonald. M. (1986) *op. cit.*, p. 75.

esta manera, lo que antes había sido estimado como una grave trasgresión a las leyes divinas, empezó a ser comprendido, lenta y gradualmente, como un desorden o disfunción de la salud.

La melancolía era la enfermedad de quienes se quitaban la vida. Y, tal como señaló Robert Burton en 1621:

[Se] llama melancólicos a aquellos a quienes la abundancia de este humor depravado que es el cólera negro ha perjudicado de tal manera que por ello se vuelven locos y desvarían en las más de las cosas –o en todas– que pertenecen a la elección, voluntad, u otras operaciones manifiestas del entendimiento¹⁶.

Según esta creencia la parte más afectada por este “cólera negro”¹⁷ era el cerebro, como sede de la razón y la imaginación, y luego el corazón, como centro de las afecciones. Entre las posibles causas de este mal se encontraban las condiciones

¹⁶ Burton, R., *Anatomía de la melancolía*, traducción de A. P. Estrada, Winograd, Bs. As., 2008, p. 165. Este volumen contiene una selección de textos de la Primera Partición del libro, junto al Prólogo del autor al lector.

¹⁷ Según Burton, los seres humanos poseen cuatro humores, que son las partes líquidas o fluidas del cuerpo: la sangre, que es un humor caliente y dulce, destinado a nutrir el cuerpo; la pituita o flema, que es fría y húmeda, proveniente del estómago y el hígado, nutre y humecta el resto de los miembros; la cólera, es caliente y seca, ayuda al calor natural y a expeler los excrementos; por último, la melancolía, a la que se menciona en esta cita bajo el nombre de *cólera negra*, es un humor frío y seco, espeso, negro y agrio, surge de la parte más pútrida de la nutrición y del vaso, y enfría los otros humores al tiempo que nutre los huesos. Cfr., Burton, R., *op. cit.*, p. 127-28.

climáticas extremas, la dieta, los antecedentes de enfermedad en la familia, el aire viciado, etc., como así también, según Burton, la disposición de los astros al momento del nacimiento y la incursión de demonios en el espíritu de los afectados; sin olvidar que “quienes son solitarios por naturaleza, grandes estudiantes, dados a la mucha contemplación, llevan una vida sin acción, son los más sujetos a la melancolía”¹⁸. Con excepción de la intervención de agentes sobrenaturales (claro ejemplo de la confluencia entre la visión religiosa y médica propia del siglo XVII), la definición de la melancolía ofrecida por Burton persistió durante el siglo posterior sin mayores aportes o modificaciones. Y, si bien el autor de la *Anatomía de la melancolía* intentó distinguir la mera tendencia melancólica, común a todos los mortales¹⁹, de lo que sería propiamente una enfermedad “del cuerpo y de la mente”, cierto es que el criterio para determinar si alguien, pongamos por caso un suicida, sufría de este mal, era poco claro y exacto, siendo

¹⁸ *Ibid.*, p. 170.

¹⁹ “La melancolía, tema de nuestro presente discurso, es por disposición o por hábito. En disposición, es esa melancolía transitoria que va y viene con cada pequeña ocasión de pesar, necesidad, dolencia, turbación, temor, pena, pasión o perturbación de la mente; cualquier especie de cuidados, descontento o pensamiento que cause angustia, embotamiento, pesadez y vejeción del espíritu; cualquier cosa opuesta al placer, la alegría, el gozo, el deleite, que nos produzca rechazo o desagrado. (...) Y de esas disposiciones melancólicas no hay hombre viviente que se vea libre, nadie es tan estoico, ninguno es tan sabio, tan feliz, tan paciente, tan generoso, tan deiforme, tan divino que pueda decirse exento; por bien compuesto que esté, más o menos, en un momento o en otro, siente su azote. La melancolía en ese sentido es el carácter de la mortalidad.” *Ibid.*, p. 120.

declarada como *non compos mentis* cualquier persona que antes de llevar a cabo su propósito se mostrara tímida, triste o abatida.

El siglo XVII, que en Inglaterra vio nacer, de la mano de jurados y funcionarios públicos, una creciente y constante tendencia a comprender y valorar el suicidio en términos médicos, amén de los escasos avances en el estudio de su patología, también fue un semillero de nuevas y variadas ideas a partir de las cuales los hombres de la ilustración discutieron, con marcado empeño, acerca de este fenómeno tan particular. La principal fuente de inspiración de poetas y pensadores fue la lectura de las enseñanzas de filósofos griegos y romanos, sobre todo éstos últimos²⁰. La raíz del problema en cuestión era determinar si la autodestrucción era una acción aceptable, y quizás digna de la naturaleza humana; o bien, sin ser siquiera la sombra de un acto loable, si constituía una desviación y una conducta reprochable en la vida de los hombres. John Adams fue uno de los que defendió esta última posición en su escrito *An essay concerning self-murder*, publicado en Londres en 1700, donde sostuvo que, dado que los seres humanos no se dan a sí mismos la vida, tampoco deben quitársela. Por otro lado, un renovado interés por el pensamiento y la vida de los estoicos dio lugar a la visión que entendía al suicidio como una decisión humana que no transgrede las leyes de Dios, de la naturaleza, ni de los hombres, y que, lejos de ser una in-

²⁰ Cfr., Crocker, L. G., "The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century", *Journal of the History of Ideas*, vol. 13, N° 1, 1952, p. 48 ss.

tervención equiparable al homicidio, procura cuidar el buen nombre y el honor de quienes lo practican al tiempo que los libra de sufrimientos y males innecesarios. John Donne escribió una defensa de la muerte voluntaria en este sentido, afirmando que ésta no va en contra de la ley natural de auto-preservación, ya que “aquel cuya conciencia, bien templada y desapasionada, le garantiza que la razón de la propia conservación cesa en él, también puede presumir que la ley cesa igualmente, y puede entonces hacer lo que de otra manera iría contra esa ley”.²¹ Aquello que la naturaleza prescribe para todos, puede suspenderse en el individuo de acuerdo al análisis y la reflexión de su situación particular. De igual modo, está admitido legislar y promover acciones a fin de que la corona no pierda sus súbditos, pero no es lícito que se imponga un castigo a quien se retira de la vida, cual lo haría un ermitaño²². Tampoco habremos de encontrar, según el análisis del poeta inglés, ningún pasaje en las Escrituras que prohíba, expresamente, quitarse la vida.

Los filósofos y literatos que expresaron su opinión en defensa del suicidio, comúnmente lo hicieron valorando esta acción como una manifestación de la libre voluntad del hombre sobre el

²¹ Donne, J., *Biathanatos*, traducción de Antonio Rivero Taravillo, El cobre, Barcelona, 2007. Primera Parte, II, 2, p. 58. Esta obra fue editada por primera vez en 1647, dieciséis años después de la muerte de su autor.

²² Según Donne, las severas leyes contra el suicidio presentes en Inglaterra eran debidas a la creciente propensión de la gente a terminar con su vida. *Biathanatos*, *op. cit.*, Segunda Parte, III, 1, p. 101 ss.

dominio de su cuerpo y su vida. Al mismo tiempo, y tal como antes señalamos, la incipiente explicación médica de este fenómeno fue despojando al suicida de toda responsabilidad sobre sus actos, que, siendo el resultado del accionar de causas ciegas, dejaban de ser objeto de posible elogio o censura. La tensión entre estos dos puntos de vista recorrió gran parte del siglo XVII y prácticamente todo el XVIII, y es en la tensión entre estas dos miradas, que enfocan una misma y compleja acción del sujeto, donde mejor podemos ubicar el ensayo de Hume *Sobre el suicidio*. En oposición a quienes, siguiendo a Platón, negaron al hombre el derecho a disponer de su propia vida, el filósofo escocés afirma, al igual que John Donne, que este modo de actuar no quebranta ninguna ley de la naturaleza, ni debería ser castigado por la legislación humana; incluso sostiene que, de haber algo así como una providencia divina, sería absurdo suponer que un poder semejante estuviera dispuesto a condenarlo. Ahora bien, seguramente quienes no tienen tan buenos motivos para continuar en este mundo son aquellos que no gozan de buena salud, o se hallan en extremo melancólicos²³ y, si lo abandonan, serán impulsados a hacerlo por causas similares a las que antes los mantenían bien dispuestos hacia el trato con los hombres. El suicidio, para Hume, al igual que cualquier acción humana, es consecuencia de los motivos para actuar que posee un sujeto empírico que se ve afectado

²³ Cfr. Hume, D. *Sobre el suicidio*, pp. 413-14. (Numeración Green & Grose entre corchetes.)

por el clima, la dieta, la edad y las enfermedades. Y, en este sentido, no es la expresión de una voluntad libre, si por *libre* entendemos un acto totalmente desvinculado de cualquier motivación o inclinación humana²⁴. Los hombres no son dueños absolutos de su vida, que puede ser destruida por causas tan insignificantes como la picadura de un insecto, o una caída; pero, entre aquellas acciones que procuran elaborar un proyecto de vida deseable, quizás puedan incluir la posibilidad de ponerle término a sus días. Quitarse la vida no es, como en el mártir, el último peldaño en vistas a la salvación eterna; ni tampoco es fruto, exclusivamente, del arrebató del loco, en cuyos actos él mismo se diluye sin llegar a constituirse como su agente pleno. Así, si alguien, sin ninguna razón de peso aparente, terminara con su vida, quizás sea posible considerarlo como *non compos mentis*, siempre que entendamos que la diferencia entre una mente insana y una cuerda, es de grados.

La muerte de Catón, producida en Útica en el año 46 a. C, atrajo la especial atención del público culto inglés durante el siglo XVIII; contándose muy probablemente a Hume entre uno de ellos²⁵. Cabe

²⁴ Cfr. Sección VIII de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, donde Hume analiza el problema de la libertad o necesidad de las acciones humanas.

²⁵ En el año 1713 se estrenó en Londres la obra teatral *Cato*, de Joseph Addison. Su gran éxito permitió que en los años siguientes se llevara cientos de veces a escena, al tiempo que fue impresa en varias ediciones diferentes. A su vez, Mossner nos cuenta que Hume tenía un marcado interés por la obra literaria de Addison, y sugiere que el filósofo intentó -sin éxito- imitar su estilo en algunos de sus ensayos. Cfr., Mossner (1954) *op. cit.* pp. 140-41.

preguntarnos, entonces, ¿que vería de llamativo un moderno en la narración de lo ocurrido a quien quería escapar del yugo de César? Sin dudas, preferir perder la vida antes que la libertad fue uno de los estandartes que los ilustrados rescataron de los valores estoicos previos al cristianismo. Pero, si bien la posteridad recordó el fin de la vida de Catón como una acción heroica, ulteriores detalles pueden ampliar el relato de lo acontecido. Tal como cuenta Plutarco en sus *Vidas paralelas*, era presumible que Catón, siguiendo las enseñanzas recibidas desde la niñez, se matara en el momento que considerara oportuno. Así y todo, en las horas previas a su decisión final sus amigos se entristecieron profundamente al entrever su plan. Los esclavos le escondieron la espada y se la negaron hasta último momento, mientras el resto no hacía más que llorar y lamentarse. Catón, tan firme en su convicción como furioso con los que pretendían disuadirlo, increpó a su hijo:

“¿Cuándo o cómo -le dijo- he dado yo motivo sin saberlo para que se crea que he perdido el juicio?”²⁶.

De esta manera, el empecinado propósito de quien quiere quitarse la vida se confunde con los desesperados intentos de sus allegados por aplacar su decisión, y ambos se enfrentan, embargados en tareas opuestas. Mal podrá remediar, in-

²⁶ Plutarco, *Vidas paralelas*, Espasa Calpe, Bs. As., 1950. Cáp. “Catón el Menor”, LXVIII.

cluso el médico, los efectos de una herida voluntaria. Y, acaso sólo desde la perspectiva del lector, se pueda percibir que ni uno ni otros están faltos de cordura o prudencia. La determinación del suicida difícilmente sea bien recibida por el círculo de sus afectos cercanos; pero, tal como sugiere Hume al final de su ensayo, su acción puede ser un ejemplo útil para la sociedad al mostrar que el sufrimiento no es un valor a seguir, siempre que se piense que está en manos del hombre ponerle término.

En relación al resto de los ensayos, podemos señalar que la tarea del filósofo ilustrado es, en parte, luchar contra los prejuicios de su época y devolver a los hombres, como en el caso del suicidio, algo de la libertad original perdida bajo la influencia de la costumbre y la educación²⁷. En *Sobre la inmortalidad del alma*, Hume analiza los argumentos por los cuales se ha intentado probar el carácter imperecedero de la mente. La discusión está dirigida a interlocutores letrados y, si bien el autor considera que la mayoría de la gente realmente no cree –o no se preocupa– por la existencia futura²⁸, también admite que el miedo a la

²⁷ Cfr. Hume, D., *Sobre el suicidio*, p. 407 (G. & G.).

²⁸ “Una existencia futura es algo tan alejado de nuestra comprensión, y tenemos una idea tan oscura del modo en que existiremos después de la disolución del cuerpo, que todas las razones que podamos inventar, por fuertes que sean de suyo y por muy auxiliadas que estén por la educación, no son nunca capaces de superar con sus torpes imaginaciones esta dificultad, o de otorgar autoridad y fuerza suficientes a la idea.” Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, traducción y notas de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1998, p. 114. (Numeración Selby Bigge al margen.)

muerte es terreno fértil para la aceptación de la hipótesis religiosa acerca del alma²⁹, criticada duramente en sus páginas. Los escritos *Sobre la dignidad o miseria de la naturaleza humana* y *Sobre la superstición y el entusiasmo*, que supuestamente iban a publicarse en un periódico semanal, aparecieron en la primera edición de los *Ensayos morales y políticos* en 1741 de la mano del propio Hume, pero de manera anónima³⁰. En el primer texto encon-

²⁹ "Las visiones consoladoras que nos procura la creencia en una vida futura son cautivadoras y deliciosas. Mas ¡qué pronto se desvanecen ante la aparición de los terrores que esa vida futura trae consigo, y que se apoderan de la mente humana de modo más firme y duradero!" Hume, D., *Historia natural de la religión*, traducción y notas de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 1998, Sección XV, p. 115.

³⁰ Luego de la poco exitosa publicación del *Tratado*, quizás Hume haya preferido, tal como sugiere Grose, que no se lo identificara directamente con su primera obra y se presentó a sí mismo como un escritor que realizaba su primera aparición. En el Prefacio al primer volumen de los *Ensayos* leemos:

"La mayoría de estos *Ensayos* fueron escritos con vistas a publicarse en un periódico semanal, y fueron pensados para satisfacer las expectativas tanto de los lectores como de los especialistas. Pero habiendo dejado de lado dicha empresa, en parte por pereza, en parte por falta de tiempo, y estando dispuesto a que se abra juicio sobre mis aptitudes para la escritura antes de aventurarme en composiciones más serias, fui inducido a comunicar estas pequeñas obras al juicio del público. Como la mayoría de los autores nuevos, debo confesar que me siento algo ansioso en relación al éxito de mi trabajo; pero si de algo estoy seguro es de que el lector puede condenar mis capacidades, pero aprobará la moderación e imparcialidad del método con el cual abordo los asuntos políticos. Y, dado que mi carácter moral está a salvo, puedo exponer, con menos ansiedad, mis conocimientos y capacidades al mayor examen y censura. Creo que el espíritu público debería llevarnos a amar lo público y a tener el mismo afecto por todos nuestros conciudadanos; no a odiar a la mitad de ellos, bajo pretexto de amarlos a todos. He intentado reprimir, hasta donde sea posible, esta furia partidaria, y espero que estas líneas sean aceptadas por quienes son

tramos que el filósofo expresa, en un lenguaje ameno y sencillo, su propia idea respecto de la naturaleza humana, situándola como una opción intermedia entre una visión celestial de los hombres y otra que los considera una de las peores especies. Por otro lado, *Sobre la superstición y el entusiasmo* busca determinar las consecuencias que se siguen de estas dos prácticas religiosas para la vida en sociedad. Y, aventurando una relación entre ambos ensayos, podemos decir que este último mostrará qué rasgos de la naturaleza humana resalta cada uno de estos credos; haciendo de los hombres seres temerosos o elevándolos a la altura de los dioses.

Especial relevancia filosófica poseen, por último, los cuatro ensayos sobre la felicidad que cierran la presente selección de textos. Estos escritos fueron incluidos en el segundo volumen de los *Ensayos morales y políticos* publicado, también de forma anónima, en 1742. El tema a tratarse es semejante al abordado por Cicerón en su *De finibus bonorum et malorum*³¹, y los personajes que intervienen, excepto el platónico incluido por Hume, pertenecen a las mismas escuelas filosóficas de la antigüedad. Al igual que los interlocutores del diá-

tolerantes en ambos partidos; al mismo tiempo, quizás no sean bien recibidas por los intolerantes.

El lector no ha de buscar una conexión entre estos *Ensayos*, sino que debe considerar a cada uno de ellos como un trabajo separado. Este es un permiso que se da a todos los escritores de ensayos, y es un beneficio del que gozan tanto el escritor como el lector, al verse librados de una estricta atención y dedicación", presente en Grose, T. H., "History of the editions" *op. cit.*, p. 41-42.

³¹ Cicerón, M. T., *De los fines de los bienes y de los males*, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, México, 2002.

logo de Cicerón, los protagonistas de los ensayos dan a conocer su punto de vista en relación a lo que consideran ser el fin último de la vida y los criterios o reglas de conductas que deben observar los hombres para alcanzarlo. Esta temática, tal como señala John Immerwahr³², ya había sido anunciada por Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, habiendo aplazado su tratamiento para un desarrollo posterior, que bien podemos suponer es el que encontramos en los ensayos. En estas obras, al igual que en el caso de los *Diálogos sobre la religión natural*, es difícil determinar la justa opinión del autor entre las distintas voces que intervienen; aunque raro es no entrever alguna simpatía intelectual del filósofo. Queda, pues, en manos del lector, recorrer las líneas de estos ensayos y evaluar en qué medida hemos de seguir los mandatos de la naturaleza o del arte en lo que suponemos nuestra más preciada búsqueda.

³² Cfr., Immerwahr, J., "Hume's Essays on Happiness", *Hume Studies*, vol. XV, N° 2, noviembre, 1989.

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la presente traducción se ha partido de los textos de Hume tal como aparecen en *The Philosophical Works*, publicados en Londres por Thomas Hill Green & Thomas Hodge Grose en 1882, basados en la edición de 1777, reeditados por Scientia Verlag, Aalen en 1964, cuya paginación ha sido consignada entre corchetes. Todos los ensayos pertenecen al volumen III titulado *Essays Moral, Political, and Literary*, a excepción de *Sobre el suicidio* y *Sobre la inmortalidad del alma* que están presentes, junto a otras obras póstumas, al final del volumen IV. Las variaciones de los ensayos a través de las distintas ediciones han sido señaladas por Green & Grose con notas al pie, de acuerdo al siguiente listado, presente en la p. 85, Vol. III de las obras. Tales notas han sido mantenidas en esta traducción como notas del editor.

LISTA DE EDICIONES DE LOS ENSAYOS

- A: *Essays Moral and Political*, Edinburgh, R. Fleming and A. Alison. 1741.
- B: *Essays Moral and Political*, The Second Edition, Corrected, 1742.
- C: *Essays Moral and Political*, Vol. II, 1742.
- D: *Essays Moral and Political*, by David Hume, Esq. The Third Edition, Corrected with Additions, London, A. Millar, and A. Kincaid in Edinburgh, 1748.
- E: *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, by the author of the *Essays Moral and Political*, London, A. Millar, 1748.
- F: *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, The Second Edition, with Additions and Corrections, by Mr. Hume, author of the *Essays Moral and Political*, London, M. Cooper, 1751.
- G: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, by David Hume, Esq., London, A. Millar, 1751.
- H: *Political Discourses*, by David Hume, Esq., Edinburgh, R. Fleming, 1742.
- I: *Political Discourses*, The Second Edition, Edinburgh, 1742.

- K: *Essays and Treatises on Several Subjects*, by David Hume Esq., London, A. Millar, and A. Kincaid and A. Donaldson in Edinburgh, 1753-54.
- L: *Four Dissertations. I. The Natural History of Religion. II. Of the Passions. III. Of Tragedy. IV. Of the Standard of Taste*, by David Hume, Esq., London, A. Millar, 1757.
- M: *Essays and Treatises on Several Subjects*, by David Hume, Esq. A New Edition, London, A. Millar, and A. Kincaid and A. Donaldson in Edinburgh, 1758.
- N: *Essays and Treatises on Several Subjects*, 4 vols. by David Hume, Esq., London, A. Millar, and A. Kincaid and A. Donaldson in Edinburgh, 1760.
- O: *Essays and Treatises on Several Subjects*, 2 vols. by David Hume, Esq., London, A. Millar, and A. Kincaid and A. Donaldson in Edinburgh, 1764.
- P: *Essays and Treatises on Several Subjects*, 2 vols. by David Hume, Esq., London, A. Millar, and A. Kincaid and J. Bell and A. Donaldson in Edinburgh, 1768.
- Q: *Essays and Treatises on Several Subjects*, 4 vols. by David Hume, Esq., London, T. Cadell (successor of A. Millar), and A. Kincaid and A. Donaldson in Edinburgh, 1770.
- R: *Essays and Treatises on Several Subjects*, 2 vols. by David Hume, Esq., London, T. Cadell, and A. Donaldson and W. Donaldson in Edinburgh, 1777.

La edición de los ensayos de Green & Grose fue confrontada con la realizada por Eugene F. Miller en 1987 y, en caso de discrepancias, se ha optado por ésta última versión corregida y actualizada de los textos del filósofo. Las variaciones más importantes se encuentran en los ensayos *Sobre el suicidio* y *Sobre la inmortalidad del alma*, que Millar publica a partir de una copia del año 1755, propiedad de la Biblioteca Nacional de Escocia. Allí aparecen más de veinte correcciones realizadas por Hume que, tal como señala el editor, no se encuentran en los escritos de 1777. La obra al cuidado de Miller, *Essays, Moral, Political, and Literary*, Liberty Fund, Library of Economics and Liberty, 1987; está disponible en la red en:

<http://www.econlib.org/Library/LFBooks/Hume/hmMPL16.html>

Las notas del editor que aparecieron en la publicación de los ensayos *Sobre el suicidio* y *Sobre la inmortalidad del alma* del año 1783, presentes en el apéndice de este volumen, fueron recopiladas por el profesor James Fieser, en su trabajo en *The Hume Archives*, University of Tennessee at Martin.

Por último, cabe señalar que las notas al pie del propio Hume están señaladas con un asterisco (*).

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES DE LOS ENSAYOS
DE DAVID HUME EN INGLÉS

Essays, Moral, Political and Literary, edited by Eugene F. Miller, Liberty Fun, Indianapolis, 1987.

Four Dissertations; And, Essays on Suicide and the Immortality of the Soul, preface by James Fieser, introduction of *Four Dissertations* by John Immerwahr, introduction of *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul* by John Valdimir Price, St. Augustine's Press, South Bend, 2000.

Of the standard of taste, and other essays, edited by John W. Lenz, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1965.

Political Essays (1994), edited by Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridge texts in the history of political thought, 2006.

The Philosophical Works of David Hume, edited by Adam and Charles Black, Edinburg, 4 vols., 1854, vols. III y IV.

The Philosophical Works of David Hume (1882), edited by Thomas Hill Green & Thomas Hodge Grose, 4 vols., Scientia Verlag, Aalen 1964, vols. III y IV.

EDICIONES DE LOS ENSAYOS
DE DAVID HUME EN ESPAÑOL

De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto, prólogo, traducción y notas de Macarena Marey, Biblos, Buenos Aires, 2003.

Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales, introducción, traducción y notas de José L. Tasset Carmona, Anthropos, Barcelona, 1990.

Ensayos políticos, estudio preliminar de Joseph Colomer, traducción de Cesar A. Gomez, Tecnos, Madrid, 1987.

Escritos impíos y antirreligiosos, edición, traducción e introducción de José L. Tasset Carmona, Akal, Madrid, 2005.

La norma del gusto y otros ensayos (1989), prólogo y traducción de María Teresa Beguiristáin, Península, Barcelona, 1998.

Sobre el suicidio y otros ensayos (1988), selección, traducción e introducción de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1995.

ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA
DE HUME EN GENERAL

Chappell, V. C., *Hume* (1966), Macmillan, London, 1968.

Deleuze, G., *Empirismo y subjetividad* (1953), Editorial Gedisa, Barcelona, 1977.

Flew, A., *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961.

David Hume, *Philosopher of moral Science*, Blackwell, Oxford, 1986.

Cáp. IV "Hume" de *Historia crítica de la filosofía occidental*, comp. D. J. O'Connor, vol. IV, Paidós, Bs. As., 1968.

Kemp Smith, N., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1941.

Laird, J., *Hume's Philosophy of Human Nature* (1932), Archon Books, Hamdem, 1967.

Mossner, E. C., *The life of David Hume* (1954), Clarendon Press, Oxford, 1970.

Passmore, J. A., *Hume's intentions*, Duckworth, London, 1968.

Price, H. H., *Hume's Theory of the External World*, Clarendon Press, Oxford, 1940.

Price, J. V., *The Ironic Hume* University of Texas Press, Austin, 1965.

Rábade Romero, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975.

Stroud, B., *Hume*, UNAM, México, 1986.

ESTUDIOS SOBRE ALGUNOS TEMAS DE LOS
ENSAYOS DE HUME PRESENTES EN ESTA EDICIÓN

Badía Cabrera, M. A., "Hume's Scepticism and his Ethical Depreciation of Religion", en Richard Popkin (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy: A Pan-American Dialogue*, Kluwer Academic, Dordrecht, 1996.

Hume's reflection on religion, Kluwer Academic, Dordrecht, 2001.

Bell, M., "The Natural History of Religion", en *New Essays on David Hume*, E. Mazza y E. Ronchetti, (eds.), Franco Angeli, Milán, 2007.

Duque, F., *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad. Ensayos sobre Hume y Kant*. Ed. Natán, Valencia, 1988.

Falkenstein, L., "Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief", *Hume Studies*, vol. XXIII, Nº 1, Abril, 1997

Fieser, J., "The Eighteenth- Century British Review of Hume's Writings", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, vol. 57, Nº 4, 1996.

"Hume's Motivational Distinction between Natural and Artificial Virtues", *British Journal of the History of Philosophy*, London, vol. 5, 1997.

Early Responses to Hume's Moral, Literary and Political Writings, Thoemmes Press, Bristol, 2005.

Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, Macmillan, Basingstoke, 1978.

Harris J. A. "Hume's four essays on happiness and their place in the move from morals to politics" en *New Essays on David Hume*, E. Mazza y E. Ronchetti, (eds.), Franco Angeli, Milán, 2007.

Immerwahr, J., "Hume's Essays on Happiness", *Hume Studies*, vol. XV, N° 2, Noviembre 1989.

"Hume on Tranquillizing the Passions", *Hume Studies*, vol. XVIII, N° 2, Noviembre 1992.

Jones, P., *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1982.

Mossner, E. C., "Hume's 'Four Dissertations:' An Essay in Biography and Bibliography", *Modern philology*, The University of Chicago Press, vol. 48, N° 1, 1950.

Popkin, R. H., "Hume and Spinoza" en *Hume-Studies*, Vol. V, N° 2, Noviembre, 1979.

"David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism" en *The High Road to Pyrrhonism*, R. A. Watson and J. E. Force (eds.), Hackett Pub. Co., Indianapolis, 1993.

"The role of scepticism in modern philosophy reconsidered", *Journal of the history of philosophy*, University of California Press, Vol. 31, 1993.

White R., "Hume's Dialogues and the Comedy of Religion", *Hume Studies*, vol. XIV, N° 2, Noviembre 1988.

Yandell, K. E., *Hume's 'Inexplicable Mystery'*, Temple University Press, Philadelphia, 1990.

Para ampliar esta bibliografía puede consultarse la ya reconocida obra de Thomas E. Jessop, *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, Russell & Russell, New York, 1966; como así también el trabajo José L. Tasset Carmona, "David Hume y la religión: una bibliografía", en Hume, *Escritos impíos y antirreligiosos*, Akal, Madrid, 2005.

SOBRE EL SUICIDIO

[406] Una ventaja considerable que surge de la filosofía consiste en el supremo antídoto que ofrece para la superstición¹ y la falsa religión. Todos los demás remedios contra esta pestilente enfermedad son vanos o, al menos, inciertos. El simple sentido común y la experiencia de vida, que por sí solos sirven para la mayoría de los propósitos que emprendemos, son en este caso ineficaces. La historia, como así también la experiencia cotidiana, nos proporcionan ejemplos de hombres dotados con una gran capacidad para los negocios y los asuntos públicos, cuyas vidas están completamente doblegadas bajo la esclavitud de la más burda superstición. Incluso la alegría y la dulzura de temperamento, que infunden un bálsamo a toda herida, no aportan ningún remedio para un veneno

¹ La superstición surge, según Hume, a partir de una doble operación de la mente; una primera ficción crea objetos imaginarios distintos a los del mundo empírico, y luego la imaginación establece las relaciones entre dichos objetos fantásticos. Así leemos en el *Tratado de la naturaleza humana*: “Es verdad que la superstición es mucho más audaz en sus doctrinas e hipótesis que la filosofía, y que mientras esta última se conforma con asignar nuevas causas y principios a los fenómenos que aparecen en el mundo visible, la primera abre un mundo propio y nos presenta escenas, seres y objetos absolutamente nuevos”. Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, traducción y notas de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1998, p. 271. En adelante citaremos como *Tratado*, más la paginación de la edición de Selby Bigge que aparece al margen de la misma.

tan nocivo; tal como podemos observarlo particularmente en el bello sexo que, aunque comúnmente posea estos preciados regalos de la naturaleza, siente que muchas de sus dichas son destruidas por esta inoportuna intrusa. Pero cuando una filosofía consistente se ha apoderado de la mente, la superstición queda eficazmente excluida, y se puede afirmar con justeza que el triunfo sobre su enemiga es más acabado que el que posee sobre la mayoría de los vicios e imperfecciones que afectan a la naturaleza humana. El amor o la ira, la ambición o la avaricia, tienen sus raíces en el temperamento y los afectos², que el más sano juicio es apenas capaz de corregir por completo. Pero la superstición, al fundarse en opiniones falsas, debe desaparecer inmediatamente cuando la verdadera filosofía nos ha inspirado sentimientos más razonables de los poderes superiores. En este punto la contienda es más pareja entre la enfermedad y la medicina, y nada puede impedir que esta última pruebe ser eficaz, salvo que se muestre como falsa y sofisticada³.

Será innecesario exaltar aquí los méritos de la filosofía exponiendo las tendencias perniciosas de

² El término en inglés es *affections*, que traducido por *afectos*, haciendo referencia con el vocablo español a todas aquellas pasiones que afectan la mente, como son la ira, la piedad, el orgullo, etc., y no sólo el amor o cariño.

³ En el *Tratado* p. 224 ss., Hume destaca la tarea reflexiva de la filosofía que permite a la mente librarse, en parte, de aquellas ficciones de la fantasía, fruto de principios secundarios que operan en la naturaleza humana; por otro lado, señala que las ventajas de este tipo de reflexión podrían medirse por la serenidad que da a lugar el pensar filosófico comparado con el efecto perturbador de las doctrinas supersticiosas. *Tratado*, pp. 271-72.

ese vicio del que cura a la mente humana⁴. El hombre supersticioso, dice [407] TULIO*, es desdichado en todo momento y en cada evento de la vida. Incluso el sueño, que destierra todas las preocupaciones de los infelices mortales, le proporciona elementos para un nuevo temor, ya que mientras examina el contenido de sus visiones nocturnas, encuentra en ellas el pronóstico de futuras calamidades. Y puedo agregar que, si bien sólo la muerte sería capaz de poner fin a sus penas, él no se atreve a dirigirse a este refugio, sino que prolonga su desdichada existencia por el miedo inútil de ofender a su creador, al usar el poder con el que ese ser benéfico lo ha dotado. Los dones de Dios y la Naturaleza nos son arrebatados por esta enemiga cruel, y, a pesar de que un solo paso nos alejaría

* *De Divin.* Lib. ii 72. 150. [Citamos un fragmento de este pasaje: "(La superstición) en efecto, amenaza, estrecha y persigue adondequiera que uno se vuelve, ora se escuche a un vate o un presagio, ora se ofrezca un sacrificio, ora se mire a un ave, ora se vea a un caldeo o a un arúspice, ora relampaguee, ora truene, ora algún objeto sea golpeado por un rayo, ora nazca o se produzca cualquier cosa semejante a un ostento. Es inevitable que alguna de estas cosas suceda ordinariamente, de manera que nunca se puede permanecer con la mente tranquila. El sueño parece ser el refugio contra los trabajos e inquietudes. Sin embargo, de él mismo nacen muchísimas preocupaciones y miedos; los cuales por sí mismos tendrían menos importancia y serían más despreciados, si los filósofos (estoicos) no hubieran asumido la defensa de los sueños, y, por cierto, no filósofos muy despreciables, sino agudos ante todo, que ven las cosas que son consecuentes y las que son incompatibles, los cuales ahora son considerados casi como completos y perfectos." Cicerón, M., T., *De la adivinación*, traducción de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, México, 1988, Libro II, LXXII, 149-150, p. 148-49.]

⁴ Aquí aparece la nota del editor N° 1 presente en el apéndice de esta edición.

de las regiones del dolor y la tristeza, las amenazas de la superstición nos encadenan a una existencia desgraciada, que ella misma contribuye especialmente a convertir en algo despreciable.

En quienes han sido llevados por las calamidades de la vida a sentir la necesidad de emplear este remedio fatal se observa que, si son privados por el inoportuno cuidado de sus amigos de este tipo de muerte, que ellos mismos se propusieron, raramente lo intentan otra vez, o requieren una mayor resolución para ejecutar su propósito en una segunda oportunidad. El horror que tenemos a la muerte es tan grande que, cuando se presenta bajo cualquier otra forma, aparte de la que el hombre ha previsto en su imaginación, acarrea nuevos temores y se lleva consigo el débil coraje de los mortales⁵. Pero cuando las amenazas de la superstición se unen a esta timidez natural, sin duda despojan a los hombres de todo el poder que tienen sobre sus vidas, dado que, incluso muchos placeres y alegrías por los que sentimos una fuerte propensión, nos son arrebatados por esta tirana in-

⁵ En la Sección X de los *Diálogos sobre la religión natural* también se afirma que el miedo a la muerte es uno de los motivos que desalientan el cese voluntario de la vida: "Mas a menudo el dolor, ¡dios mío, cuán a menudo!, llega hasta la tortura y la agonía; y cuanto más se prolonga, más se convierte en genuina agonía y tortura. La paciencia se agota, la fortaleza se debilita, la tristeza nos invade, y nada consigue extinguir nuestro sufrimiento salvo la eliminación de su causa o ese otro acontecimiento que es la única cura de todo mal, pero al que, en nuestra natural locura miramos con horror y consternación aún mayores" Hume, D., *Diálogos sobre la religión natural*, traducción de Carmen García-Trevijano, Tecnos, Madrid, 1994. p. 152. En adelante *Diálogos*, más la paginación de esta edición.

humana. Permítasenos aquí intentar devolver a los hombres la libertad con la que han nacido⁶, examinando todos los argumentos comunes contra el suicidio, y mostrando que dicha acción puede quedar libre de cualquier imputación de culpa o condena, conforme a los sentimientos de todos los filósofos antiguos^{7,8}.

Si el suicidio es un crimen, debe ser una transgresión de nuestras obligaciones con Dios, con nuestros pares o con nosotros mismos.

⁶ Esta libertad natural, tal como es explicada en la Sección VIII de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, no es una libertad absoluta ni opuesta, por tanto, a la necesidad (si por ésta última entendemos la relación causal que se evidencia entre los objetos materiales, siendo dicha relación fruto del hábito o las disposiciones naturales del sujeto). Hume sostiene que entre las motivaciones de los hombres y su conducta existe un vínculo semejante al observado en el mundo natural. En un sentido, entonces, los hombres están sujetos a ciertos motivos que los impulsan a actuar; pero, al mismo tiempo, a través de la educación (otra forma de hábito) y la reflexión, es posible modificar el carácter de los hombres e, indirectamente, su modo de actuar.

⁷ No es extraña esta referencia en la obra de Hume. E. Mossner señala que el estudio de los antiguos es una fuente central del pensamiento del filósofo escocés, y advierte que es mucho más importante de lo que generalmente se ha pensado. Mossner, E. C., *The life of David Hume* (1954), Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 78. Una de las lecturas que podemos indicar, en relación con la temática tratada, es la Carta LXX del epistolario de Séneca, del que más adelante Hume menciona la Carta XII. Para Séneca el suicidio no sólo no está prohibido, sino que es recomendable cuando la vida es un obstáculo para alcanzar el ideal de virtud propuesto. Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, Orbis, traducción de Jaime Bofill y Ferro, Bs. As., 1984, vol. I. Podemos agregar la descripción del heroico fin de la vida de Catón que realiza Plutarco en sus *Vidas paralelas*, Espasa Calpe, Bs. As. 1950. Cáp. "Catón el Menor"; y los últimos versos del libro III de *De rerum natura* de Lucrecio, Orbis, Bs. As., 1984. p. 930-40, 1040-50.

⁸ Aquí aparece la nota del editor N° 2 presente en el apéndice de esta edición.

Quizás las siguientes consideraciones sean suficientes para probar que el suicidio no es una falta a nuestros deberes para con Dios. A fin de gobernar el mundo material, el creador todopoderoso ha establecido leyes generales e inmutables, por las cuales todos los cuerpos, desde el mayor de los planetas hasta la más insignificante partícula de materia, son mantenidos en su esfera y función adecuadas. Para gobernar [408] el mundo animal ha dotado a todas las criaturas vivientes de poderes físicos y mentales, de sentidos, pasiones, apetitos, memoria y juicio, mediante los cuales son regulados o impulsados a actuar según el tipo de vida al que están destinados. Estos dos principios diferenciados del mundo material y animal se superponen continuamente uno al otro, y retardan o aceleran sus operaciones mutuamente. Los poderes de los hombres y del resto de los animales están circunscriptos y dirigidos por la naturaleza y las cualidades de los cuerpos que los rodean, y las modificaciones y acciones de estos cuerpos son alteradas incesantemente por el accionar de los animales. Los ríos detienen al hombre en su paso por la superficie de la tierra; asimismo, cuando los ríos son dirigidos correctamente prestan su energía para el movimiento de las máquinas que sirven al hombre. Pero aunque las esferas de los poderes animal y material no estén completamente separadas, de ello no se sigue que exista desorden o desacuerdo en la creación; por el contrario, de la mezcla, unión y contraste de los distintos poderes de los cuerpos inanimados y de las criaturas vivientes, surge esa simpatía, armonía y proporción

que nos ofrecen el argumento más firme a favor de la sabiduría suprema⁹.

La providencia divina no aparece de manera inmediata en ninguna intervención, sino que todo lo gobierna por medio de aquellas leyes generales e inmutables que fueron establecidas desde el inicio de los tiempos. En cierto sentido, todos los acontecimientos pueden considerarse como acciones del todopoderoso, ya que cada uno de ellos procede de los poderes que él ha otorgado a sus criaturas. Una casa que se derrumba por su propio peso es llevada a la ruina por la providencia no más que otra que es destruida por la mano del hombre; ni las facultades humanas son menos obra suya que las leyes del movimiento y la gravedad. Cuando las pasiones actúan, cuando el juicio ordena, cuando los miembros del cuerpo obedecen, todas éstas son intervenciones de Dios, y sobre estos principios animados, como así también sobre los inanimados, ha establecido el gobierno del universo.

Todo acontecimiento goza de igual importancia a los ojos de aquel ser infinito cuya mirada abarca

⁹ Este argumento cosmológico *a posteriori*, o también conocido como del *diseño* o *analógico*, que intenta probar la existencia y los atributos de Dios a partir del orden observado en la naturaleza, es presentado en la sección II de los *Diálogos*, y las críticas realizadas por el personaje Filón se extienden hasta la sección VIII. Para una exposición general de este argumento Cfr., J. Cornman, K. Lehrer, G. Pappas, *Introducción a los argumentos filosóficos*, UNAM, México, 1990. pp. 382-95. Para una exposición del argumento tal como lo presenta Hume se puede consultar el estudio de Laird, J., *Hume's Philosophy of Human Nature* (1932), Archon Books, Hamden, 1967, cap. X, p. 297 ss. En español se puede consultar el Estudio preliminar de Manuel Garrido a Hume, D., *Diálogos sobre la religión natural*, Tecnos, Madrid, 1994, IV, p. 27 ss.

las más distantes regiones del espacio y los más remotos períodos de tiempo. No hay ningún evento, por más importante que sea para nosotros, que esté fuera de las leyes generales que gobiernan el universo, o que Dios se haya reservado especialmente para realizarlo a través de su propia acción o intervención inmediatas¹⁰. La revolución de estados e imperios depende de los más insignificantes caprichos o pasiones de algunos hombres, y la vida misma de los hombres se prolonga o se acorta debido a los más leves [409] cambios en el aire, la dieta, la luz del sol o las tormentas. La naturaleza continúa con su progreso y su accionar, y si alguna vez las leyes generales se rompen por propia voluntad de la deidad, esto ocurre de manera tal que escapa totalmente a la observación humana. Así como, por un lado, los elementos y otras partes inanimadas de la creación prosiguen con su accionar sin reparar en la situación y el interés particular de los hombres; también los hombres, por el otro, son encomendados a su propio juicio y discreción ante las diversas conmociones de la materia, y pueden emplear cada una de las facultades que poseen a fin de procurar-se alivio, felicidad o preservación.

¹⁰ En la sección X de la *Investigación sobre el entendimiento humano* titulada “Sobre los milagros”, el autor analiza las contradicciones que se siguen de admitir la existencia de eventos sobrenaturales en el curso de la experiencia común de los hombres, y señala la inconsistencia de todo sistema religioso que pretenda estar fundado en acontecimientos milagrosos. Cfr., Flew, A., *Hume’s Philosophy of Belief; a study of his first Inquiry*, Routledge & Kegan Paul, London, 1961, cáp. VIII “Miracles and Methodology”, o bien, en español: Introducción de José L. Tasset a Hume, D., *Escritos impíos y antirreligiosos*, Akal, Madrid, 2005; en especial el punto cuatro.

¿Cuál es el significado, entonces, de aquel principio según el cual un hombre, que, cansado de la vida y perseguido por el dolor y la pena, logra superar todos los temores naturales a la muerte y crea su propia salida de este escenario cruel, qué sentido tiene pensar, digo, que este hombre ha desatado la indignación de su creador al entrometerse en los oficios de la providencia divina y entorpecer el orden del universo?¹¹ ¿Debemos afirmar que el todopoderoso se ha reservado para sí, de alguna manera especial, el derecho a disponer de la vida de los hombres y que no ha sometido este hecho, al igual que el resto, a las leyes generales que gobiernan el universo? Pero esto es completamente falso. La vida de los hombres depende de las mismas leyes que la vida de los animales, y éstas últimas están sujetas a las leyes generales de la materia y el movimiento. La caída de una torre o la ingesta de veneno destruirán de igual manera a un hombre y a la criatura más insignificante; así también, una inundación se lleva consigo todo lo que esté al alcance de su furia sin hacer distinción alguna. Por tanto, dado que la vida de los hombres siempre depende de las leyes de la materia y el movimiento, ¿es un crimen

¹¹ En *De finibus bonorum et malorum*, Cicerón pone en boca de Torcuato, el epicúreo, una apreciación semejante: “[el alma robusta y excelsa] de tal manera está preparada para los dolores, que recuerda que los más grandes se terminan con la muerte, que los pequeños tienen muchos intervalos de descanso, y que de los medianos nosotros somos los dueños, de manera que, si son tolerables, los sobrellevemos; si no lo son, con alma serena salgamos de la vida, cuando ésta no nos plazca, tal como de un teatro”. Cicerón, M. T., *De los fines de los bienes y de los males*, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, UNAM, México, 2002, Libro I, XV, 49.

que un hombre disponga de su vida, porque es criminal, en toda situación, entrometerse en dichas leyes o alterar su accionar? Pero esto parece absurdo. Todos los animales son confiados a su propia prudencia y habilidad para conducirse en el mundo, y tienen toda la autoridad, hasta donde se extienden sus fuerzas, para modificar todas las operaciones de la naturaleza. Sin ejercer esta autoridad no podrían subsistir ni un instante. Cada acción, cada movimiento de un hombre, implica una innovación en el orden de algunas partes de la materia, y una desviación del curso común de las leyes generales del movimiento. En consecuencia, al unir todas estas conclusiones, encontramos que la vida humana depende de las leyes generales de la materia y el movimiento y que modificar o alterar dichas leyes no es una intromisión en los asuntos de la providencia. [410] ¿No tiene, entonces, cada uno la libertad de disponer de su propia vida? ¿Y no puede hacer uso legítimo del poder con el que la naturaleza lo ha dotado?

A fin de destruir la evidencia de esta conclusión, debemos mostrar una razón por la cual este caso particular sea una excepción. ¿Es porque la vida humana es tan importante, que sería osado que nuestra prudencia dispusiera de ella? Pero la vida de un hombre no posee mayor importancia para el universo que la vida de una ostra. Y si acaso nuestra vida tuviera tanta importancia, el orden de la naturaleza humana ya la ha sometido a la prudencia humana, y nos ha reducido a la necesidad de tomar, a cada momento, determinaciones en relación a ella.

Si disponer de la vida humana estuviera totalmente reservado a la particular competencia del todopoderoso, de manera tal que si lo hicieran los hombres cometerían una intromisión en la potestad divina, las acciones que tienden a preservar la vida serían igualmente criminales que las que procuran su destrucción. Si hago a un lado una piedra que está por caerme en la cabeza, estoy alterando el curso de la naturaleza e invado una peculiar esfera de acción del todopoderoso, al extender mi vida más allá del período que, por las leyes generales de la materia y el movimiento, él me había asignado¹².

Un cabello, una mosca, un insecto es capaz de destruir a este poderoso ser cuya vida es tan importante. ¿Es un absurdo suponer que la prudencia humana puede disponer legítimamente de algo que depende de causas tan insignificantes?

Para mí no sería ningún crimen cambiar el curso del *Nilo* o del *Danubio*, si fuera capaz de hacerlo. ¿Dónde está, entonces, el acto criminal cuando unas pocas onzas de sangre son desviadas de su curso natural?

¹³¿Es que realmente crees que soy un desgraciado con la providencia o que maldigo mi creación porque dejo la vida y pongo fin a una existencia que, de continuarse, haría de mí un desgraciado? Lejos estoy de sentir esto. Sólo estoy convencido de una cuestión de hecho, que tú mismo reconoces como posible, esto es, que la vida hu-

¹² Aquí aparece la nota del editor N° 3 presente en el apéndice de esta edición.

¹³ Aquí el autor comienza a dirigirse a un supuesto opositor de las ideas vertidas en este ensayo, con quién dialoga más adelante.

mana puede tornarse infeliz y si prolongara mi existencia en ese estado se volvería indeseable. Pero agradezco a la providencia, tanto por las cosas buenas que he disfrutado, como por tener el poder de escapar de los males que me amenazan*. A ti te corresponde reclamar ante la providencia, ya que desmesuradamente desconoces tener el poder para hacerlo, y te ves obligado a prolongar una vida aborrecible aunque esté cargada de dolor y enfermedad, de humillación y pobreza.

¿No enseñas que, cuando me sobreviene algún mal, aunque sea debido a la malicia de [411] mis enemigos, debo resignarme a la providencia, y que las acciones de los hombres son, al igual que las de los seres inanimados, intervenciones del todopoderoso? Por lo tanto, cuando caigo sobre mi propia espada recibo la muerte de manos de la deidad, tal como si fuera causada por un león, un precipicio o una fiebre.

Sostienes que cada calamidad que me aqueja está sometida a la providencia, como así también la industria y las habilidades humanas si, por medio de ellas, puedo evitar o escapar de dicho padecimiento. ¿Y por qué no habría de usar tanto un remedio como otro?

Si mi vida no me perteneciera, sería tan criminal que la expusiera a riesgos, como que terminara con ella. Y no podríamos llamar *Héroe* al hombre cuya amistad o deseos de gloria lo llevaran a aceptar peligros extremos, y aquel que pusiera tér-

* *Agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest.* Séneca, Epist. xii. [*Demos gracias a Dios de que nadie pueda ser retenido en la vida.* Séneca, *Cartas morales a Lucilio*, Carta XII.]

mino a sus días por motivos similares, no se ganaría el reproche de *Desgraciado* o *Ruín*.

No hay ningún ser que posea algún poder o facultad que no reciba del creador, ni existe criatura alguna que al realizar una acción, por más irregular que sea, pueda interferir en los planes de la providencia o alterar el universo. Las acciones de los seres son obra del todopoderoso al igual que cualquiera de las modificaciones que realicen a la cadena de hechos existente, y, por eso, podemos concluir que el principio que prevalezca en dichos cambios será el más favorecido por la providencia. Se trate de seres animados o inanimados, racionales o irracionales, el caso es el mismo: su poder deriva del creador supremo, y está comprendido en el orden que él ha dispuesto. Cuando el miedo al dolor prevalece sobre el amor a la vida, cuando una acción voluntaria anticipa los efectos de causas ciegas, es sólo la consecuencia de aquellos poderes y principios que él ha implantado en sus criaturas. La providencia divina permanece intacta y se encuentra lejos de los agravios humanos.

La vieja superstición *romana** dice que es impío desviar los ríos de su curso, o invadir las prerrogas

* Tacit. Ann. Lib. i, 79. [Allí se relata que por moción de Arruncio y Ateyo se trató en el Senado si era conveniente, o no, desviar los afluentes del Tiber a fin de controlar sus desbordamientos. Luego de exponerse algunos inconvenientes físicos, como posibles inundaciones nuevas, los que se oponían “decían que la naturaleza había provisto muy bien las cosas de los humanos, la cual había dado a los ríos sus orillas, sus cursos y, al igual que un manantial, también un término; que también se debían tomar en cuenta las tradiciones religiosas de los aliados, que habían dedicado a

tivas de la naturaleza. La superstición *francesa* dice que es impío inocular contra la viruela, o usurpar los asuntos de la providencia causando molestias y enfermedades en forma voluntaria. La moderna superstición *europaea* dice que es impío poner término a nuestra vida y, por tanto, rebelarnos contra nuestro creador. Y, ¿por qué no es impío –pregunto– que construyamos casas, cultivemos la tierra o naveguemos los mares? En todas estas acciones no hacemos más que utilizar los poderes del cuerpo y de la mente para producir algún tipo de innovación en el curso de la naturaleza. [412] Por consiguiente, todas ellas son inocentes, o son todas igualmente criminales.

*Pero la providencia te ha colocado como a un centinela en un puesto especial, y cuando abandonas ese puesto sin que se te pida hacerlo, eres culpable de rebelarte contra la soberanía del todopoderoso y has causado su descontento*¹⁴. Mas, yo me pregunto, ¿por

los ríos patrios templos, bosques y altares; aún más, que el propio Tiber de ninguna manera querría correr con menos gloria, privado de sus afluentes. Prevalcieron ya los ruegos de las colonias, ya la dificultad de las obras, o bien la superstición, de manera que se adoptó el parecer de Pisón, quien había aconsejado que nada se debía cambiar”. Tácito, *Anales I-II*, traducción de José Tapia Zúñiga, UNAM, México, 2002, libro I, LXXIX, pp.57-58]

¹⁴ El origen de este argumento quizás pueda remontarse hasta la filosofía de Platón y, a través de su obra, a los mitos órficos. En su texto *Fedón o del alma*, que recrea el último diálogo entre Sócrates y sus discípulos, éste sostiene que, dado que los hombres reciben la vida de la divinidad, no es lícito que pongan fecha a su término. “(...) los hombres estamos en una especie de prisión y uno no debe liberarse ni evadirse de ella.” Platón, *Fedón o del alma*, traducción de C. Eggers Lan, Eudeba, Bs. As., 1987, p. 62 b.

qué concluyes que la providencia me ha situado en el lugar que me encuentro? Por mi parte, pienso que mi nacimiento se debe a una larga cadena de causas, de las cuales muchas, e incluso la principal, dependen de las acciones voluntarias de los hombres. *Pero la providencia guía todas esas causas, y nada ocurre en el universo sin su consentimiento y cooperación.* De ser así, entonces, tampoco mi muerte, por más que sea voluntaria, se produce sin su consentimiento, y si alguna vez el dolor y la pena superan mi paciencia hasta hacerme sentir cansado de vivir, puedo concluir que estoy siendo llamado, clara y expresamente, a dejar mi puesto.

Sin lugar a dudas, la providencia me ha situado ahora en esta habitación; pero, ¿no podré abandonarla cuando crea conveniente, sin estar sujeto a la imputación de haber desertado de mi puesto o lugar asignado? Cuando esté muerto, los principios que me componen seguirán desempeñando su papel en el universo y serán igualmente útiles en esa gran maquinaria como cuando daban forma a esta criatura individual. La diferencia para el todo no será mayor que la que existe entre que yo esté en un lugar cerrado o al aire libre. Uno de estos cambios es más importante para mí que el otro, pero no así para el universo.

Es un tipo de blasfemia imaginar que algún ser creado pueda entorpecer el orden del mundo o invadir los planes de la providencia. Esto supone que dicho ser posee facultades y poderes que no recibe del creador, y que no están subordinados a su autoridad y gobierno. Sin dudas un hombre puede perturbar a la sociedad, y causar con ello el

disgusto del todopoderoso; pero el gobierno del mundo se encuentra mucho más allá del alcance y de la violencia del hombre. ¿Y cómo sabemos que al todopoderoso le desagradan las acciones que perturban la sociedad? Debido a los principios que él ha introducido en la naturaleza humana y que nos infunden un sentimiento de remordimiento si hemos sido culpables de tales acciones, y de condena y desaprobación si alguna vez las observamos en otros. Examinemos ahora, de acuerdo al método propuesto, si [413] el suicidio es una acción de este tipo y constituye una falta al deber para con nuestros *pares* y con la *sociedad*.

El hombre que se retira de la vida no perjudica a la sociedad, únicamente cesa de hacer el bien; lo cual, si cuenta como daño, es uno de los menores.

Todas nuestras obligaciones de hacer el bien a la sociedad parecen implicar algo recíproco. Yo recibo beneficios de la sociedad y, por ende, debo promover sus intereses. Pero cuando me aparto por completo de ella, ¿sigo estando obligado a hacerlo?

Aún admitiendo que nuestro deber de hacer el bien fuera perpetuo, existen ciertamente algunos límites. No estoy obligado a realizar un pequeño bien a la sociedad a costa de provocarme un gran daño a mí mismo. ¿Por qué, entonces, habré de prolongar una existencia desdichada por la insignificante ventaja que se podría recibir de mí? Si, debido a la edad y las enfermedades, yo puedo con justicia renunciar a cualquier ocupación y emplear todo mi tiempo en luchar contra estas dolencias y en aliviar, cuanto sea posible, las miserias de mi vida futura, ¿por qué no puedo interrumpir de una vez

estas calamidades con una acción que no acarrea mayores perjuicios para la sociedad?

Pero, supongamos que ya no está a mi alcance promover el interés público y que, por el contrario, me transformo en una carga para la misma. Supongamos que impido que otra persona sea más útil. En casos como éstos, mi renuncia a la vida debe ser no sólo inocente, sino también loable. Y la mayoría de las personas que caen bajo la tentación de abandonar la existencia se encuentran en una situación similar. Aquellos que gozan de buena salud, que tienen poder o autoridad, comúnmente encuentran mejores razones para llevarse bien con el mundo¹⁵.

Un hombre se ve comprometido en una conspiración a favor del interés público, se sospecha de él, se lo amenaza con el tormento y sabe, a partir de su propia debilidad, que el secreto le será arrancado. ¿Tendría alguien así que considerar el interés público antes de darle un rápido fin a su desgraciada vida? Este fue el caso del valiente y famoso *Strozzi de Florencia*¹⁶.

¹⁵ Aquí aparece la nota del editor N° 4 presente en el apéndice de esta edición.

¹⁶ Filippo Strozzi, (1489-1538), hijo de Filippo I, fue una influyente figura del siglo XVII en Florencia y Roma. Acrecentó las riquezas familiares siendo banquero, al igual que su padre. Intentó arduamente lograr una alianza con los Médicis, pudiendo lograrlo, en parte, al casarse en 1508 con Clara de Médicis, nieta de Lorenzo de Médicis (conocido como El Magnífico). Pero los problemas continuaron entre ambas familias, y en 1537, el Duque Cósimo I de Médicis, luego de vencer en un enfrentamiento a las fuerzas de Filippo, lo tomó como prisionero. Antes de morir –por voluntad propia o muerto por Cósimo– Strozzi compuso un testamento en el cual se lamenta por el destino de los asuntos políticos de Florencia, presentándose a sí mismo como un héroe trágico que prefiere morir antes que vivir bajo un mando despótico.

Supongamos, de nuevo, que un malhechor es justamente condenado a una muerte vergonzosa, ¿puede imaginarse alguna razón por la cual no le esté permitido anticipar su castigo, y librarse a sí mismo de la angustia de pensar en el espanto que lo espera? Este hombre no invade más los asuntos de la providencia que el magistrado que ordenó su ejecución, y su muerte voluntaria también es ventajosa para la sociedad, ya que así ésta se deshace de un miembro pernicioso.

[414] Nadie que admita que la edad, la enfermedad o la mala fortuna son capaces de transformar la vida en una carga aún peor que la aniquilación, puede cuestionar que el suicidio es, a menudo, acorde a los intereses y deberes que tenemos para con *nosotros mismos*. Creo que ningún hombre ha abandonado la vida mientras valiera la pena conservarla. Porque el miedo natural que tenemos a la muerte es tal, que los motivos más insignificantes nunca podrán reconciliarnos con ella. Mas, aunque quizás la salud y la fortuna de un hombre no parezcan requerir esta cura, al menos podemos estar seguros de que cualquiera que haya recurrido a ella, sin razón aparente alguna, padecía una degradación incurable o una melancolía de temperamento capaz de envenenar toda alegría y de dejarlo igualmente desdichado cual si hubiera caído sobre él la peor de las desgracias.

Si se piensa que el suicidio es un crimen, sólo la cobardía puede conducirnos a cometerlo. Si no es un crimen, tanto la prudencia como el coraje nos alentarán a abandonar de una vez la existencia, cuando se haya vuelto una carga. La única forma

en que podemos ser útiles a la sociedad es dando el ejemplo que, de ser imitado, preservaría la oportunidad que cada uno tiene de ser feliz en la vida, y lo libraría eficazmente de todo peligro o sufrimiento*.

* Sería fácil probar que el suicidio es tan legítimo para la doctrina cristiana como lo fue para los paganos. No existe una sola línea de las Escrituras que lo prohíba. Aquella grandiosa e infalible regla de fe y de vida práctica que debe controlar toda filosofía y a todo razonamiento humano, ha dejado este tema en manos de nuestra libertad natural¹⁷. Es cierto que en las Escrituras se recomienda la resignación ante la providencia, pero esto incluye únicamente la aceptación de los pesares inevitables, y no de aquellos que se pueden reme-

¹⁷ En la Biblia se narran varios casos de suicidio sin que se evidencie en ellos un claro mensaje condenatorio. Así Abimelec le pidió a su escudero que le quitara la vida para no sufrir la deshonra de ser muerto por el objeto que le arrojó una mujer desde lo alto de una torre (*Jueces*, 9:54). Sansón murió bajo las ruinas, junto a los filisteos (*Jueces*, 16:30). Saúl se desplomó sobre su espada, seguido de su escudero, para no caer en manos enemigas (*1 Samuel*, 31:4). Ahitofel, luego de que Absalón no oyera su consejo como solía hacerlo, se dirigió a su casa, puso todo en orden, y se ahorcó (*2 Samuel*, 17:23). Zimri se prendió fuego en el palacio real al enterarse de que el pueblo de Israel había elegido por rey a Omri (*1 Reyes*, 16:18). Judas se ahorcó luego de ver que condenaban a Jesús (*Mateo*, 27:3). Por otro lado, es interesante ver que Sara desiste de quitarse la vida sólo para evitar la desdicha de su padre Raguel (*Tobías*, 3:10). También el carcelero que deseó matarse, pensando en el futuro castigo que recibiría por dejar huir a los prisioneros, se abstuvo de hacerlo al ver esfumados sus futuros males, ya que Pablo y el resto de los presos habían permanecido en sus celdas aunque las puertas de la cárcel estuvieran abiertas (*Hechos*, 16:27). John Donne sostiene una tesis similar en su *Biathanatos*, allí afirma que “al narrar las historias de aquellos que se mataron a sí mismos la expresión de la Escritura nunca los hace de menos poniéndolos en entredicho o acusándolos por ese hecho, si eran en lo demás virtuosos, ni los agrava por su anterior malignidad si eran malvados”. Donne J., *Biathanatos*, traducción de Antonio Rivero Taravillo, El cobre, Barcelona, 2007, tercera parte, V, 1, p. 201.

diar con prudencia y coraje. El *No matarás*¹⁸ evidentemente está pensado solamente para evitar el asesinato de otras vidas escapan a nuestra autoridad. Que este precepto, al igual que la mayoría de los presentes en las Escrituras, debe ser modificado por la razón y el sentido común, queda claro a partir de la práctica de los magistrados que castigan a los criminales con la pena capital, a pesar de la letra de dicha ley. Pero, en caso de que este mandamiento condenara el suicidio, perdería toda su autoridad, dado que la ley de *Moisés* queda abolida, excepto en aquellos casos en que es establecida por la ley de la Naturaleza. Y ya nos hemos esforzado en probar que dicha ley no prohíbe el suicidio. En todos los casos, *cristianos* y *paganos* mantienen la misma posición: tanto *Catón* como *Bruto*, *Arrea* como *Porcia*, han actuado heroicamente, y aquellos que imiten su ejemplo deberían recibir similares elogios de la posteridad. El poder de cometer suicidio es considerada por *Plinio* como una ventaja que poseen los hombres, incluso por sobre la deidad misma. "Deus non sibi potest mortem consciscere si velit quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis." Lib. ii. cap. 5.¹⁹ [Dios no podría darse muerte, por más que quisiera, favor supremo que ha dado al hombre en medio de todas las miserias de la vida. *Plinio Cayo Segundo, Historia natural, Libro II, 7.*]

¹⁸ *Éxodo*, 20:13; *Mateo*, 5:21. Una opinión similar en *Donne J., Biathanatos, op. cit., Tercera Parte, II, 8, p. 172.*

¹⁹ Aquí aparece la nota del editor N° 5 presente en el apéndice de esta edición.

**SOBRE LA INMORTALIDAD
DEL ALMA**

[399] Parece difícil probar la inmortalidad del alma por la mera luz de la razón. Los argumentos para hacerlo comúnmente derivan de temas *metafísicos, morales* o *físicos*. Pero, en realidad, es el Evangelio, y sólo el Evangelio, el que ha revelado la vida y la inmortalidad.

I. En las cuestiones metafísicas se supone que el alma es inmaterial y que es imposible que el pensamiento pertenezca a una sustancia material¹.

Pero la metafísica adecuada nos enseña que la noción de sustancia es totalmente confusa e imperfecta, y que no poseemos otra idea de sustancia que la de un agregado de cualidades particulares inherentes a un algo desconocido². La mate-

¹ Aquí aparece la nota del editor N° 1 presente en el apéndice de esta edición.

² En efecto, Hume propone aquí su propia noción de sustancia, de manera similar a como lo hace en el *Tratado de la naturaleza humana*, p. 16. Ésta concepción difiere de la que él mismo atribuye a sus antagonistas, para quienes sustancia es "*algo que puede existir por sí mismo*", definición que será desechada, en el marco de la discusión respecto de la inmaterialidad del alma, dado que: "No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia. Se supone que la inhesión en alguna cosa resulta necesaria para fundamentar la existencia de una percepción. Pero es manifiesto que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Luego no tenemos idea alguna de inhesión. ¿Cómo podremos responder entonces a la pregunta de *si las percepciones inhiere en una sustancia material* o

ria y, por consiguiente, el espíritu, son en el fondo igualmente desconocidos, y no podemos determinar qué cualidades son inherentes a cada uno³.

Asimismo nos enseña que nada puede ser decidido *a priori* acerca de ninguna causa o efecto, y que, siendo la experiencia la única fuente de los juicios de esta naturaleza, no podemos saber por otro principio si la materia, por su estructura o arreglo, no es quizás la causa del pensamiento⁴. Los razonamientos abstractos no pueden resolver ninguna cuestión de hecho o existencia.

Pero, admitiendo que exista una sustancia espiritual dispersa por el universo, como el fuego etéreo de los *estoicos*⁵, que sea el único substrato al que es inherente el pensamiento, tenemos razones para concluir, por *analogía*, que la naturaleza se vale de dicha sustancia de la misma manera que lo hace con la otra, es decir, con la materia. La emplea [400] como un tipo de pasta o arcilla, moldeando una variedad de formas y existencias que disuelve después de un tiempo para erigir otras

inmaterial, cuando ni siquiera entendemos el sentido de la pregunta?" . *Tratado*, p. 234. La bastardilla es de Hume.

³ Aquí aparece la nota del editor N° 2 presente en el apéndice de esta edición.

⁴ Hume desarrolla esta temática en el *Tratado*, p. 246 ss., donde analiza si la materia y el movimiento pueden ser causa, o no, del pensamiento, llegando a sugerir que, al menos en algunas ocasiones, lo son. Respecto de los inconvenientes que introduce esta posición dentro de la filosofía humeana, *cfr.* la nota 153 de Félix Duque al *Tratado*.

⁵ Zenón De Citio (335 a.C. 264 a C.) sostuvo que la razón y la inteligencia provenían de uno de los cuatro elementos existentes, y no del éter como suponían los peripatéticos; propuso así la existencia de un fuego eterno que administraba y organizaba el universo.

nuevas de la sustancia restante. Así como la misma sustancia material puede componer, sucesivamente, el cuerpo de todos los animales, la misma sustancia espiritual es capaz de componer sus mentes, y las conciencias, o los sistemas de pensamiento que formaron durante sus vidas, pueden ser continuamente disueltos por la muerte sin que esta modificación afecte en absoluto al nuevo ser. Los más acérrimos defensores de la mortalidad del alma nunca negaron la inmortalidad de la sustancia espiritual. Y de la experiencia se sigue, en parte, que una sustancia inmaterial, al igual que una material, puede perder la memoria o la conciencia; si es que el alma es inmaterial.

Razonando a partir del curso común de la naturaleza, y sin suponer ninguna *nueva* intervención de la causa suprema, que siempre debe excluirse de la filosofía, lo que es incorruptible también debe carecer de generación. El alma, por tanto, si es inmortal, existió antes de nuestro nacimiento y, si dicha forma de existencia no nos ha concernido en absoluto, tampoco lo hará la siguiente.

Sin lugar a duda, los animales sienten, piensan, aman, odian, quieren e incluso razonan, aunque de manera más imperfecta que el hombre. ¿Son sus almas también inmateriales e inmortales?⁶

II. Consideremos ahora los argumentos *morales*, principalmente aquellos derivados de la justicia de Dios, que se supone muy interesada en el

⁶ Aquí aparece la nota del editor N° 3 presente en el apéndice de esta edición.

ulterior castigo de los malos y en la recompensa de los virtuosos.

Pero estos argumentos se basan en la suposición de que Dios posee atributos que van más allá de los que ha desplegado en el universo, siendo que sólo de estos últimos tenemos noticia. ¿De dónde inferimos la existencia de aquellos atributos?⁷

Podemos afirmar, con seguridad, que todo lo que sabemos que ha hecho la deidad, ha sido realizado de la mejor manera posible; pero es muy peligroso afirmar que ella deba hacer siempre lo que para nosotros parece ser lo mejor. ¿En cuántas situaciones nos fallaría este argumento, teniendo en cuenta el mundo actual?

Más, si existe algún propósito claro en la naturaleza, podemos afirmar que toda la intención y el alcance de la creación del hombre, hasta donde podemos juzgar por la luz natural de la razón, está limitado a la vida presente. ¿Con cuán poco interés, partiendo de la estructura original de la mente y las pasiones, mira el hombre más allá? ¿Puede acaso compararse la eficacia o firmeza [401] de una idea tan vaga, con la que posee la más dudosa opinión sobre cualquier cuestión de hecho que ocurra en la vida cotidiana?⁸

⁷ Hume desarrolla este argumento en la parte XI de los *Diálogos*, p. 165 ss., por boca de Filón; como así también en la sección XI de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, a través de las opiniones de su supuesto amigo epicúreo. En ambas ocasiones se discute si, dado que no podemos conocer *a priori* los atributos divinos, es dable inferir la bondad del creador a partir de las miserias que sufre el hombre.

⁸ En una de las pocas secciones del *Tratado* que, tal como indica Félix Duque, se salvaron de la censura que el propio autor aplicó

Es cierto que en algunas mentes aparecen terrores inexplicables con respecto al futuro, pero se desvanecerían rápidamente si no fueran fomentados artificialmente por los preceptos y la educación. Y aquellos que inculcan estos temores, ¿por qué lo hacen? Sólo para ganar un sustento en la vida, y para adquirir poder y riquezas en este mundo. Su propio fervor e industria son, por lo tanto, argumentos en contra de ellos mismos⁹.

¡Cuánta crueldad, cuánta iniquidad, cuánta injusticia en la naturaleza, al confinar todo nuestro interés y todo nuestro conocimiento a la vida presente, si es que habrá otro escenario infinitamente superior esperándonos! ¿Debe adscribirse este brutal engaño a un ser bondadoso y sabio?

Obsérvese con qué exactas proporciones se ajustan, en toda la naturaleza, las tareas a realizarse y los poderes para hacerlo. Y si la razón le brinda al hombre una gran superioridad sobre el

a su obra, Hume sostiene que la mayoría de la gente vive totalmente despreocupada respecto de su futura condición. Dado que la creencia es un acto que surge de la costumbre y la semejanza entre los casos observados, podemos decir que la "gran masa de la humanidad" no cree efectivamente en la subsistencia del alma luego de la muerte. Es tan complejo para el hombre esbozar una idea de una existencia distinta de la actual, que, de hacerlo, siempre tiene puesto el interés, de una u otra manera, en la vida mundana y en los asuntos públicos o privados que le competen. "En efecto, me doy cuenta de que los hombres están en todas partes ocupados con lo que pueda sucederles después de la muerte, siempre que ello tenga que ver con este mundo, y de que hay pocos, en cualquier tiempo, a quienes les haya sido completamente indiferente su nombre, su familia, sus amigos y su país." *Tratado*, p. 114.

⁹ Esta temática es desarrollada en el ensayo *Sobre la superstición y el entusiasmo*, presente en esta edición.

resto de los animales, las necesidades que posee se multiplican en igual proporción. Todo el tiempo del que dispone, todas las capacidades, las actividades, el coraje y la pasión, los emplea para hacer frente a las miserias de su actual condición. Y frecuentemente, si no es casi siempre, sus facultades son muy endebles para la empresa que se les ha asignado¹⁰.

Quizás todavía no se haya confeccionado un par de zapatos tan perfecto que sea capaz de brindarle al hombre la mayor comodidad posible. Sin embargo, es necesario, o al menos muy útil, que entre los seres humanos existan quienes se dediquen a ser políticos y moralistas, e incluso geómetras, poetas y filósofos.

Teniendo en cuenta únicamente esta vida, las fuerzas de los hombres no son superiores, en relación con sus necesidades, a las que poseen los zorros y las liebres en comparación con *sus* necesidades y *su* período de existencia. Por tanto, es ob-

¹⁰ Una caracterización similar de la naturaleza se repite en los *Diálogos*: “En una palabra, parece que la naturaleza ha sabido hacer un cálculo exacto de las necesidades de sus criaturas y, como un *amo severo*, las ha dotado con poderes y facultades que escasamente exceden el nivel de lo que es estrictamente suficiente para satisfacer esas necesidades”, XI, p. 162. La misma apreciación aparece en el *Tratado*, p. 484-85. En otras ocasiones (*Tratado*, pp. 119, 187), Hume se refiere a la naturaleza como un principio activo que, al instar al hombre a creer, actuar y formular juicios acerca del mundo, le permite subsistir y no perderse librado a la guía de sus propias reflexiones. Este punto de vista se afianza aún más en la *Investigación*. Cfr., Hume D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, traducción Magdalena Holguín, Norma, Bogotá, 1992. Sección I, 4, p. 15; Sección V, Parte I, 34, p. 56; Parte II, 45, p. 74-5. En adelante *Investigación*, y la paginación de esta edición.

vio inferir que sus capacidades para razonar son parejas.

La teoría de la mortalidad del alma puede explicar más fácilmente por qué la capacidad de las mujeres es inferior, ya que la vida doméstica no requiere facultades superiores de la mente ni del cuerpo¹¹. Este dato desaparece y se torna absolutamente insignificante en la teoría religiosa, para la cual un sexo lleva adelante la misma tarea que el otro, y los poderes racionales y resolutivos de ambos deberían ser iguales e infinitamente mayores que en el presente.

Como todo efecto implica una causa, y ésta otra, hasta que llegamos a la primera causa de todo, que es la *Deidad*, todo [402] lo que ocurre es ordenado por ella y nada puede ser objeto de su castigo o venganza.

¿Bajo qué norma se distribuyen los castigos y las recompensas? ¿Cuál es el estándar divino del mérito y del demérito? ¿Debemos suponer que los sentimientos humanos tienen lugar en la deidad? Por más aventurada que parezca esta hipótesis,

¹¹ Hume destaca, más de una vez, la inferioridad de la mujer con relación al hombre. Así lo hace al final de la Sección III de la *Historia natural de la religión*, donde afirma que el “sexo débil y tímido” es más presto a la superstición y a las prácticas devotas irreflexivas; es más, agrega que los hombres sólo tienden a las observancias religiosas cuando son animados por las damas. Pero, más allá del posible tinte peyorativo presente en la letra del filósofo, éste quizás haya intentado mostrar que el estado de desigualdad entre los sexos era debido a la educación recibida y al papel que la sociedad había asignado a la mujer; situación que podría revertirse a futuro. Hume, D., *Historia natural de la religión*, traducción y notas de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 1998, p. 23. En adelante *Historia natural* más la paginación de esta edición.

no tenemos idea alguna de otro tipo de sentimientos¹².

De acuerdo con los sentimientos humanos, la cordura, el coraje, los buenos modales, la industria, la prudencia, el genio, entre otros, son parte esencial del mérito personal. ¿Debemos erigir, por tanto, un Elíseo como el de la mitología antigua para los poetas y héroes? Pero, ¿por qué limitar todas las recompensas a un solo tipo de virtud?

El castigo, sin un propósito o fin adecuado, es inconsistente con *nuestras* ideas de bien y de justicia, y ninguna meta puede alcanzarse por medio de él una vez que toda esta escena haya concluido.

El castigo, de acuerdo con *nuestra* forma de concebirlo, debe ser más o menos proporcional a la ofensa. ¿Por qué, entonces, el castigo eterno para las ofensas temporales de una criatura tan frágil como es el hombre? ¿Podría alguien aprobar la furia de Alejandro, quien intentó exterminar una nación entera porque se había apoderado de *Bucéfalo*, su caballo favorito?*

El cielo y el infierno suponen dos tipos de hombres muy distintos, los buenos y los malos. Pero la

* Quint. Curtis. Lib. Vi. Cáp. 5. [Quinto Curcio Rufo *Historia de Alejandro Magno*, Iberia, Barcelona, 1960, Libro VI. pp.113-14. Allí se relata cómo fue apresado el caballo de Alejandro al proponerse pelear, en la frontera de Hircania, contra la nación de los mardos. Esto provocó que el rey amenazara de muerte a todos si no aparecía el animal. Una vez devuelto, Alejandro perdonó la vida de sus captores, pero destruyó toda la selva que habitaban.]

¹² En las ediciones de 1777 y 1783 se lee: “¿Qué hipótesis más aventurada! No tenemos idea de ningún otro sentimiento”. [Nota del editor.]

mayor parte de la humanidad oscila entre la virtud y el vicio.

Si uno fuera por el mundo con la intención de agasajar con una abundante comida a los justos, y propinar una fuerte golpiza a los corruptos, frecuentemente se vería en problemas a la hora de elegir, y encontraría que los méritos y deméritos de la mayoría de los hombres y mujeres pocas veces merecen alguna de las dos retribuciones.

Suponer que existen medidas de aprobación y condena diferentes de las humanas lo confunde todo. ¿De dónde, sino de nuestros propios sentimientos, aprendemos que existe algo así como las distinciones morales?

¿Qué hombre que no haya sufrido una provocación personal (o qué hombre sensato que sí lo haya hecho) podría escarmentar a quien comete crímenes, basándose únicamente en la idea de condena, aunque se trate de castigos comunes, legales o frívolos? ¿Y qué endurece el corazón de los jueces y del jurado en contra de los sentimientos humanitarios, sino es la reflexión acerca de la necesidad y el interés público?

De acuerdo al derecho romano, quienes habían sido declarados culpables de [403] parricidio y confesaban su crimen, eran puestos en un saco junto a un mono, un perro y una serpiente, y se los tiraba al río. El castigo para los que negaban su culpabilidad, por más probada que estuviera, era sólo la muerte. Un criminal fue juzgado ante *Augusto* y condenado luego de una completa declaración de culpabilidad; pero el compasivo emperador, al formular el último interrogatorio, lo

hizo de manera tal que dio al desgraciado la oportunidad de negar su culpa. “¿Está seguro –dijo el príncipe– de que usted ha sido quien mató a su padre?”* Esta clemencia se ajusta a nuestras ideas naturales de lo CORRECTO, incluso frente al peor de los criminales, y aunque quizás sólo evite un sufrimiento ínfimo. Es más, aún el sacerdote más intolerante lo aprobaría naturalmente y sin dudar, con tal de que el crimen no haya sido de herejía o infidelidad, porque como estos crímenes dañan sus intereses y beneficios *temporales*, quizás no sea tan indulgente con ellos.

La principal fuente de las ideas morales es la reflexión sobre los intereses de la sociedad humana. ¿Deben protegerse estos intereses, tan breves y frívolos, con castigos eternos e infinitos? La condena eterna de un hombre es un mal infinitamente mayor en el universo que la subversión de mil millones de reinos.

La naturaleza, como si su propósito fuera refutar la idea de que esta vida es un estado de prueba, ha procurado una infancia peculiarmente frágil y mortal a los hombres. La mitad del género humano muere antes de ser criaturas racionales.

III. Los argumentos *físicos* que parten de una analogía con la naturaleza son más consistentes con la idea de la mortalidad del alma, y realmente éstos son los únicos argumentos filosóficos que deben ser admitidos en esta cuestión, o, por cierto, en cualquier cuestión de hecho.

* Sueton. August. Cap. 3.

Dondequiera que dos objetos se hallen conectados tan estrechamente que todas las alteraciones que se han observado siempre en uno, sean acompañadas por alteraciones proporcionales en el otro, debemos concluir, por todas las reglas de la analogía, que aún cuando se produzcan alteraciones importantes en el primero, y se deshaga por completo, de allí se sigue una destrucción total del segundo.

Dormir produce un mínimo efecto en el cuerpo y es acompañado por una extinción temporaria de la mente¹³ o, al menos, por una gran confusión.

En la infancia, la debilidad del cuerpo es exactamente proporcional [404] a la de la mente; también es común su vigor en la edad adulta, el deterioro en la enfermedad y la gradual decadencia compartida en la vejez¹⁴. El siguiente paso parece inevitable, su extinción conjunta con la muerte.

Los últimos síntomas que descubre la mente, como antecedentes de su aniquilación, son desorden, debilidad, insensibilidad y estupidez. El avance constante de las mismas causas, incrementa efectos similares, y la extinguen por completo¹⁵.

¹³ De manera provocativa, Hume afirma en el *Tratado*: “Por lo que respecta a la primera cuestión, podemos señalar que lo que llamamos *mente* no es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad”, p. 207. La bastardilla es de Hume. *Cfr.* Nota 131 de Félix Duque al *Tratado*.

¹⁴ En la parte IV de los *Diálogos* (p. 97 ss.) Hume destaca la naturaleza compuesta de la mente humana en el marco de la discusión acerca de la posibilidad de probar la unicidad y simplicidad de la deidad partiendo de una analogía con el alma de los hombres.

¹⁵ En las ediciones de 1777 y 1783 se lee: “Al incrementarse el ulterior progreso de las mismas causas, efectos similares la extinguen totalmente”. [Nota del editor.]

A juzgar por la analogía habitual de la naturaleza, ninguna forma puede seguir existiendo cuando es transferida a una condición de vida muy distinta a la que poseía originalmente. Los árboles perecen en el agua, los peces en el aire, los animales bajo tierra. Incluso una pequeña diferencia, como la variación climática, muchas veces puede ser fatal. ¿Qué razón tenemos, entonces, para imaginar que semejante alteración, como la que se produce en el alma al desintegrarse el cuerpo y con él todos los órganos de las sensaciones y del pensamiento, puede tener lugar sin la disolución del todo?

El cuerpo y el espíritu comparten todo. Los órganos de uno son, en su conjunto, los órganos del otro. Por lo tanto, la existencia de uno, debe depender de la existencia del otro¹⁶.

Se acepta que las almas de los animales son mortales, y éstas guardan un parecido tan cercano con las almas de los hombres, que la analogía entre unas y otras resulta ser un argumento muy fuerte¹⁷. Sus cuerpos no se asemejan mucho más y, sin embargo, nadie rechaza los argumentos que surgen de la anatomía comparada. Por consiguiente, la *metempsychosis*¹⁸ es el único sistema a favor de

¹⁶ En *De rerum natura* Lucrecio expresa una opinión similar a la desarrollada en este párrafo y los precedentes. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, traducción Abate Marchena, Orbis, Madrid, 1984, III, 450 ss.

¹⁷ En la sección IX de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, titulada "Sobre la razón en los animales", el autor desarrolla, con más detalles, una analogía entre el razonamiento causal, basado en la experiencia, que realizan los animales, y el conocimiento de los acontecimientos empíricos por parte de los seres humanos.

¹⁸ Los pitagóricos sostuvieron este principio, según el cual, el alma va tomando distintas formas luego de la muerte y reencarna en otros seres de acuerdo a su inclinación en vida.

la inmortalidad del alma al que puede prestar atención la filosofía¹⁹.

En este mundo nada es perpetuo. Todo, por más firme que parezca, cambia y discurre continuamente. El mundo mismo muestra síntomas de fragilidad y destrucción; por lo tanto, ¿no es contrario a la analogía imaginar que una única forma, que parece ser la más frágil de todas y que está sujeta a los mayores trastornos, es inmortal e indestructible?²⁰ ¿Qué teoría más osada es ésta!²¹ ¿Cuán ligera, por no decir, cuán imprudentemente sostenida!

Para la teoría religiosa también ha de ser complicado dar cuenta del infinito número de existencias póstumas. Tenemos la libertad de imaginar que cada planeta de cada sistema solar está poblado de seres inteligentes y mortales; o, al menos, no podemos [405] basarnos en otra suposición. Entonces, para que esto sea posible en cada generación debe ser creado un universo nuevo, más allá de los límites del presente; o bien, en un principio debió haberse creado uno tan prodigiosamente amplio que admitiera esta afluencia continua de seres. Pero, ¿ha de abrigar alguna filosofía una suposición tan arriesgada, sólo bajo el pretexto de ser una mera posibilidad?

Cuando se pregunta si *Agamenón*, *Tersites*, *Aníbal*, *Nerón*²² y cualquier estúpido payaso que

¹⁹ Aquí aparece la nota del editor N° 4 presente en el apéndice de esta edición.

²⁰ Nota del editor N° 5.

²¹ En las ediciones de 1777 y 1783 se lee: “¿Qué teoría es esa!”. [Nota del editor.]

²² En las ediciones de 1777 y 1783 aparece: “*Varrón*”. [Nota del editor.]

haya existido en *Italia, Escitia, Bactria* o *Guinea*, están ahora vivos, ¿puede alguien pensar que el escrutinio de la naturaleza proveerá argumentos lo suficientemente consistentes para responder afirmativamente a tan extraña interrogación? La falta de argumentos, dejando de lado la revelación, es suficiente para establecer una respuesta negativa.

Quanto facilius, dice Plinio, certiusque sibi quemque, credere, ac specimen securitantis antegenitalis sumere experimento.* Para la razón natural, nuestra insensibilidad previa a la composición del cuerpo, aparece como prueba suficiente de un estado similar luego de su destrucción.

Si nuestro horror a la aniquilación fuera una pasión original, y no el resultado de nuestro generalizado amor a la felicidad, esto probaría más bien la mortalidad del alma. Dado que la naturaleza, al no hacer nada en vano, nunca pondría en nosotros un temor hacia algo imposible. Quizás nos provea de un sentimiento de horror hacia algún evento inevitable, a sabiendas de que nuestros esfuerzos, como en el presente caso, comúnmente lo mantendrán a cierta distancia. La muerte es, después de todo, inevitable; pero la especie humana no podría preservarse si la naturaleza no nos hubiera inspirado una aversión hacia ella.

Debemos desconfiar de toda doctrina que se vea favorecida por nuestras pasiones. Y los miedos y

* Lib. vii, cap. 55. [“Es mucho más fácil y seguro confiar en uno mismo y derivar la idea de una tranquilidad futura, de nuestra experiencia previa al nacimiento”. Plinio Cayo Segundo, *Historia natural*, Libro VII, 55.]

esperanzas que dan lugar a esta²³ doctrina son demasiado obvios.

En toda controversia es de infinita ventaja defender el lado negativo. Y si la pregunta en cuestión excede la experiencia común que tenemos del curso de la naturaleza esto es casi, por no decir totalmente, decisivo. ¿Por medio de qué argumentos o analogías podemos probar un estado de existencia que nadie ha visto nunca, y que no se asemeja en nada a lo que hayamos presenciado alguna vez? ¿Quién depositará su confianza en alguna supuesta filosofía como para llegar a admitir, en base a su testimonio, la realidad de tan maravillosa escena? [406] Para este propósito se requiere un nuevo tipo de lógica, y nuevas facultades mentales que nos permitan comprender esa lógica.

Nada echaría más luz sobre las infinitas obligaciones que tienen los seres humanos para con la revelación divina, que hallar que no existe otro medio por el cual pueda alcanzarse esta grandiosa e importante verdad.

²³ En la primera impresión aparece *la*, y al margen *esta* como corrección. En las ediciones de 1777 y 1783 se lee *esta*. [Nota del editor.]

SOBRE LA DIGNIDAD O MISERIA DE LA NATURALEZA HUMANA¹

¹ Todas las ediciones de la A a la P, están tituladas: *Sobre la dignidad de la naturaleza humana*. [Nota del editor.]

[150] Existen algunas sectas que secretamente se forman en el mundo de las letras, como así también grupos disidentes en el de la política, y, aunque a veces no lleguen a una ruptura frontal, modifican la forma de pensar de quienes han tomado partido por uno u otro bando. Las que más se destacan entre estas sectas son aquellas fundadas en los distintos sentimientos [151] referidos a la *dignidad de la naturaleza humana*; cuestión ésta que parece haber dividido a filósofos y poetas, al igual que a teólogos, desde el comienzo del mundo hasta estos días. Unos elevan nuestra especie por los cielos y representan al hombre como un tipo de semidiós humano, cuyo origen se encuentra en el reino celestial, siendo portador de evidentes marcas de su linaje y ascendencia². Otros insisten en los defectos de la naturaleza humana, y encuentran que el hombre supera al resto de los animales, a los que tanto desprecia, sólo en su vanidad. Si un autor posee talento para la retórica y la declamación, comúnmente se inclina por el primer grupo; pero si tiende hacia la ironía y el absurdo, se irá naturalmente al otro extremo³.

² Tal como sostiene el personaje del ensayo *El Platónico* presente en esta edición.

³ La temática aquí enunciada, y que será objeto del presente ensayo, también es tratada en la Parte X y XI de los *Diálogos*. Allí el escéptico Filón y el teísta Cleantes discuten acerca de la situa-

Lejos estoy de pensar que todos aquellos que han despreciado a nuestra especie hayan sido enemigos de la virtud, y hayan expuesto las fragilidades de sus semejantes con alguna mala intención. Por el contrario, soy consciente de que un delicado sentido de la moral, especialmente cuando es acompañado por un temperamento destemplado⁴, es capaz de hacer que un hombre se disguste con el mundo y observe con gran indignación el curso común de los asuntos humanos. Debo admitir, sin embargo, que quienes están inclinados a pensar más favorablemente respecto de los seres humanos poseen un sentimiento más propicio para la virtud que el de los principios contrarios, que nos

ción en la que se encuentra la humanidad respecto al bien y al mal, tanto natural como moral. El personaje teísta es optimista, considera que en el mundo prima el bienestar, y confía que el hombre, dotado con los poderes que le ha brindado su creador, es capaz de superar toda situación insatisfactoria y hostil. Por el contrario, Filón, criticando la atribución de una bondad infinita a la divinidad a partir de la experiencia de los fenómenos que nos rodean, hace hincapié en la miserable e infeliz situación del género humano, compartida por el resto de los animales. Hume, presenta así dos posturas (o “sectas”) en relación a la valoración de la naturaleza humana: una de ellas sostiene, tal como lo hicieron Leibniz y Shaftesbury, que los hombres son dignos y buenos por naturaleza, e incluso que vivimos en el mejor de los mundos posibles; la otra, que bien podría tener como exponente a Hobbes, exalta la desdicha de nuestra especie y el egoísmo que reina en todas las acciones de los mortales. La propia versión humeana del asunto se encontrará, a lo largo del presente texto, como una opción intermedia entre ambas posiciones; así, aceptando los aspectos miserables de nuestra existencia se advierte que, asimismo, los hombres son capaces de abrigar pasiones sociales y de extender el ámbito de los afectos cercanos hacia el resto de la sociedad.

⁴ En las ediciones A a P se lee: especialmente cuando va unido a algo de lo que tiene el *Misántropo*. [Nota del editor.]

proporcionan una imagen inferior de nuestra naturaleza. Cuando un hombre posee de antemano una noción elevada del rango y la posición que ocupa en la creación, se esforzará naturalmente por actuar en consecuencia, y desdeñará el cumplimiento de toda acción viciosa o ruin que lo pondría por debajo de la figura que él mismo se forma en su imaginación. De esta manera, encontramos que todos nuestros moralistas educados y bien conocidos insisten en esta cuestión, y se empeñan en presentar al vicio como algo indigno del hombre, además de ser detestable en sí mismo⁵.

Encontramos pocas disputas que no estén basadas en algún tipo de ambigüedad en la manera de expresarnos, y estoy persuadido de que la que nos ocupa, acerca de la dignidad o miseria de la naturaleza humana, no está exenta de ello más que cualquier otra. Por consiguiente, puede que valga la pena considerar qué es real y qué es puramente verbal en esta controversia⁶.

⁵ Las ediciones A a P agregan lo siguiente: Generalmente las mujeres son mucho más aduladas en su juventud que los hombres, y la razón de esto quizás sea, entre otras, que para ellas es mucho más difícil conseguir altos honores que para nosotros, y precisan ser ayudadas infundiéndoseles todo el orgullo decente que requieran. [Nota del editor.]

⁶ Este tipo de análisis está presente en gran parte de la filosofía humeana, y en repetidas oportunidades Hume trata de despejar algunas dudas respecto de la comprensión de varios términos. Podemos observarlo en la sección VIII de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, donde estudia la significación de *necesario y libre*; en el cuarto apéndice a la obra *Investigación sobre los principios de la moral*, titulado "Sobre algunas disputas verbales", donde el autor analiza qué significa *virtud y vicio*; y en una nota al pie en la Parte XII de sus *Diálogos sobre la religión natural*, donde sostiene que la disputa entre escépticos y dogmáticos es puramente verbal. De todas maneras, no sería lícito concluir

[152] Ningún hombre razonable negará que existe una diferencia natural entre el mérito y el demérito, entre la virtud y el vicio, entre la sabiduría y la estupidez. Aún así, es evidente que al adscribir estos términos, que denotan nuestra aprobación o condena, comúnmente somos más influenciados por una comparación que por algún patrón fijo e inalterable presente en la naturaleza misma de las cosas. De la misma manera, todos admitimos que la cantidad, la extensión y el volumen son cosas reales, pero, cuando llamamos a un animal *grande* o *pequeño*, siempre realizamos una comparación secreta entre dicho animal y otros de la misma especie, y es esa comparación la que regula nuestro juicio en relación a su tamaño. Un perro y un caballo pueden tener exactamente la misma estatura, y mientras uno es admirado por sus grandes proporciones, el otro lo será por su pequeñez. Por eso, cuando estoy presente en alguna disputa, siempre me pregunto si el objeto de la controversia es algún tipo de comparación o no, y si lo es, averiguo si los contrincantes comparan los mismos objetos a la vez, o hablan de cosas totalmente diferentes⁷.

Al formar nuestras nociones sobre la naturaleza humana, podemos hacer una comparación

que, para el filósofo escocés, todo problema filosófico se reduce a una confusión terminológica; pero sí hemos de destacar su marcado interés, presente en este ensayo, por analizar el origen y la generación de los conceptos implicados en una discusión, a fin de ganar en claridad y precisión.

⁷ En las ediciones A a P agrega: Como esta última opción es la más común, hace tiempo he aprendido a no prestar atención a tales disputas que son un manifiesto abuso del ocio, el presente más valioso que podría hacerse a los mortales. [Nota del editor.]

entre los hombres y los animales, las únicas criaturas dotadas de pensamiento que están al alcance de los sentidos. Evidentemente esta comparación favorece al género humano. Por un lado, vemos una criatura cuyos pensamientos no están limitados por las estrechas fronteras del espacio o del tiempo, que dirige sus investigaciones hacia las regiones más distantes de este mundo, y aún más allá, hacia los planetas y los cuerpos celestes; que mira atrás para averiguar el primer origen o, al menos, la historia de la estirpe humana; que lanza una mirada hacia delante para ver la influencia de sus acciones sobre la posteridad y los juicios que se harán sobre su carácter dentro de mil años; una criatura que traza la cadena de causas y efectos con alto alcance y complejidad; que extrae principios generales de las apariencias particulares; que logra mejorar sus descubrimientos; que corrige sus errores y saca provecho de ellos. Por otro lado, se nos presenta una criatura que es todo lo contrario a la recién descrita; está limitada en sus observaciones y razonamientos a unos pocos objetos sensibles que la rodean, carece de previsión y curiosidad, es conducida ciegamente por el instinto y alcanza su mayor perfección [153] en corto tiempo, más allá de la cual nunca podrá avanzar ni un solo paso. ¡Qué enorme diferencia existe entre ambas! ¡Y qué idea más elevada debemos tener de la primera en comparación con la última!

Comúnmente esta conclusión se destruye por dos vías. La *primera* se basa en una representación falaz del asunto, haciendo hincapié únicamente en la debilidad de la naturaleza humana. La *se-*

gunda aparece al realizar una comparación, nueva y secreta, entre el hombre y otros seres que poseen la más perfecta sabiduría. Entre otras notables capacidades del hombre, existe una que consiste en poder formarse una idea de la perfección que va mucho más allá de la que ha tenido experiencia en sí mismo, y no está limitado en su concepción de la sabiduría y la virtud. Fácilmente puede exaltar sus propias ideas y concebir un grado de conocimiento tal que, al compararlo con el suyo, éste último parecerá algo desdeñable, y, por la misma razón, hará que la distancia entre la sagacidad de los animales y la suya propia desaparezca por completo. Ahora bien, como todo el mundo está de acuerdo en que el entendimiento humano es infinitamente menor a la sabiduría perfecta, es apropiado saber que cuando tenga lugar este tipo de comparación quizás no debamos entrar en una disputa en la que no sentimos que existan diferencias reales. El hombre está mucho más lejos de la sabiduría perfecta, e incluso de sus propias ideas sobre este saber, que los animales del hombre; sin embargo, esta última diferencia es tan notable que sólo al compararla con la primera podría aparecer como algo poco importante y pasajero⁸.

También es usual *comparar* a un hombre con otro, y al encontrar que hay muy pocos que pue-

⁸ Cfr. *Sobre la inmortalidad el alma*, p. 402 (numeración Green & Grose entre corchetes), presente en esta edición. Allí Hume advierte que los extremos de la *virtud* y el *vicio*, del *cielo* y el *infierno*, suponen una idea de la naturaleza humana que no se condice con la conducta que se observa en la mayoría de los seres humanos.

dan llamarse *sabios* o *virtuosos*, tendemos a abrigar una noción despreciable de nuestra especie en su conjunto. Para advertir la falacia de este tipo de razonamiento, podemos observar que los honorables apelativos de sabio y virtuoso, no se aplican a ningún grado particular de las cualidades de *sabiduría* y *virtud*; por el contrario, siempre aparecen a partir de la comparación que hacemos entre un hombre y otro. Cuando encontramos que un hombre ha llegado a un alto grado de sabiduría y supera totalmente el común esperado, lo declaramos sabio; por eso, decir que hay pocos hombres sabios en el mundo es igual a no decir nada, dado que es precisamente su escasez la que los hace merecedores de tal denominación. Si el más humilde de nuestra especie fuera tan sabio como CICERÓN o Lord BACON⁹, todavía tendríamos motivos para decir que hay pocos hombres sabios. Dado que, en este caso, elevaríamos nuestra idea de sabiduría y no [154] rendiríamos ningún honor a quien no se distinguiera especialmente por sus talentos. De igual manera, he escuchado que algunas personas desconsideradas opinan que hay pocas mujeres bellas, en comparación con las que no lo son, sin tener en cuenta que le otorgamos el epíteto de *hermosa* sólo a aquellas que poseen un grado de belleza pocas veces visto. El mismo grado de belleza que entre los de nuestro sexo es tenido en alta estima, es considerado una deformidad en la mujer.

Es común que, al formarnos una idea de nuestra especie, la *comparemos* con otras especies su-

⁹ Francis Bacon (1561-1626).

periores o inferiores, o que relacionemos sus individuos entre sí; asimismo, a fin de formar nuestro juicio respecto de la naturaleza humana, muchas veces comparamos los motivos o principios de acción que la rigen. Y, en verdad, este es el único tipo de comparación que merece nuestra atención, o que puede llegar a dirimir algo en la cuestión que tratamos. Si nuestros principios egoístas y viciosos prevalecieran ampliamente sobre los sociales y virtuosos, como opinan varios filósofos, sin lugar a dudas deberíamos sostener que la naturaleza humana es despreciable.

¹⁰Hay mucho de disputa verbal en esta controversia. Realmente no sabría qué pensar de un hombre que niega la sinceridad de todo espíritu o afecto público por la comunidad y el propio país. Quizás nunca lo haya sentido de manera tan clara y distinta que le permitiera borrar todas las dudas respecto a su fuerza y realidad. Pero cuando avanza un poco más, y afirma que en el ámbito privado no existe ninguna amistad, a menos que esté atravesada por algún interés o amor propio¹¹, estoy seguro de que está forzando los términos y confunde las cosas;

¹⁰ Este párrafo no aparece en las ediciones A a D, en su lugar se lee: Quizás trate más profundamente este tema en algún ensayo futuro. Mientras tanto, señalaré algo que ha sido probado sin ninguna objeción por los grandes moralistas de la presente época, esto es, que las pasiones sociales son las más poderosas, y que incluso todas las otras pasiones reciben de ellas su principal fuerza e influencia. Quienquiera que desee ver tratada esta cuestión por extenso con gran elocuencia y la mayor fuerza en la argumentación, puede consultar la *Investigación sobre la virtud* de Lord Shaftesbury. [Nota del editor.]

¹¹ El término inglés es *self-love*, que traducimos por *amor propio*, reservando el vocablo *egoísta* para la palabra inglesa *selfish*, que también aparece en el texto.

puesto que es imposible que alguien sea tan egoísta, o más bien tan estúpido, como para no hacer diferencia alguna entre un hombre y otro, y no preferir aquellas cualidades que inspiran su estima y aprobación. Me pregunto si será tan insensible a la ira como pretende serlo con la amistad. ¿Es que los males y las injusticias no lo afectan en absoluto, al igual que las bondades y los beneficios? Pero esto es imposible. Este hombre no se conoce a sí mismo, ha olvidado el latir de su corazón o, más bien, posee [155] un lenguaje diferente al del resto de sus conciudadanos y no llama a las cosas por su nombre. ¿Qué dices de los afectos naturales? –agrego yo. ¿Son también un tipo de amor propio? Sí –responde–, todo es amor propio. Amas a *tus* hijos, sólo porque son tuyos, por la misma razón a *tus* amigos, y te comprometes con *tu* país en tanto *y* en cuanto está conectado *contigo mismo*. Si se eliminara la idea del yo¹², nada te afectaría, y te quedarías completamente inactivo e insensible; o bien, si alguna vez te movieras, sería únicamente por vanidad y por el deseo de fama y buena reputación hacia el mismo yo. Estoy dispuesto –replico– a aceptar tu interpretación de las acciones humanas, con tal de que admitas lo siguiente: Debes reconocer que el tipo de amor propio que tiene lugar cuando somos amables con otros, posee gran influencia sobre las acciones humanas y, en varias ocasiones, incluso es mayor a la que presenta en su forma y figura originales. Porque, ¿cuán pocos son los que, teniendo familia, hijos y parientes, no se dedican a mantener-

¹² En inglés *self*.

los y brindarles educación, sino que se consagran a satisfacer sus propios placeres? En verdad, y como bien acabas de señalar, es posible que esto proceda de su amor propio, en tanto que la prosperidad de su familia y amigos es uno, o el mayor de sus placeres, como así también su más alto honor. Sé también uno de estos hombres egoístas y te asegurarás la buena opinión y voluntad de todo el resto; o bien, para no ofenderte con estas expresiones, diré que el amor propio de cada uno, y el mío entre ellos, nos inclinará a ser atentos contigo y hablar bien de ti¹³.

En mi opinión, los filósofos que han insistido tanto en el egoísmo del hombre, han llegado a esta confusión por dos motivos. En *primer* lugar, encontraron que toda acción virtuosa o cordial estaba acompañada de un secreto placer, de donde concluyeron que la amistad y la virtud no podían ser algo desinteresado. Pero la falacia de este razonamiento es obvia. El sentimiento o pasión virtuosa produce el placer, y no al revés. Siento placer al ayudar a un amigo, porque lo quiero; pero no lo quiero a causa de ese placer¹⁴.

En *segundo* lugar, siempre se ha notado que los hombres virtuosos están lejos de ser indiferentes a

¹³ En el segundo apéndice de la *Investigación sobre los principios de la moral*, titulado "Del amor a sí mismo", Hume intenta rebatir la reducción de todo acto bondadoso a un móvil egoísta. Según el autor existe una benevolencia original que lleva a los hombres a promover el bienestar de sus allegados. Así, si al saciar una necesidad básica, como el hambre, sentimos placer, de igual manera, nos sentimos satisfechos al procurar la felicidad de quienes queremos. Hume, D., *Investigación sobre la moral*, traducción J. A. Vázquez, Losada, Bs. As., 2004, pp. 161-68.

¹⁴ Con este razonamiento Hume critica la identificación de una acción buena con una placentera, y se aleja, por tanto, de una

los elogios y, por tanto, se los ha representado como un grupo de vanagloriosos, que no tienen en mente más que el aplauso del resto. Pero esto también es una falacia. Es terriblemente injusto que, al encontrar un tizne de vanidad en una acción loable, se la [156] desprecie por eso, o se la adscriba por completo a una motivación vanidosa. Con la vanidad no ocurre lo mismo que con las otras pasiones. Cuando la avaricia o la venganza forman parte de cualquier acción supuestamente virtuosa, es difícil determinar hasta dónde están involucradas, y es natural suponer que son el único principio de acción. Pero la vanidad es una aliada tan cercana de la virtud, y amar la fama que brindan las acciones loables se acerca tanto al amor por las acciones loables mismas, que estas pasiones son capaces de entremezclarse más que cualquier otro tipo de afectos, y es casi imposible experimentar éstas últimas sin sentir, al mismo tiempo, en algún grado las otras. Por consiguiente, encontramos que la pasión de gloria siempre varía y se deforma de acuerdo al gusto o disposición particular de la mente en la que se hace presente. Nerón fue tan vanidoso al conducir su carro, como Trajano¹⁵ al gobernar su imperio con habilidad y justicia. Amar la gloria que se adquiere por obras virtuosas es prueba segura del amor a la virtud.

teoría moral hedonista de tipo psicológico, según la cual, es bueno todo aquello que provoca placer (tanto a nivel sensitivo como espiritual) a un sujeto individual.

¹⁵ Nerón (37-68) fue recordado por su gobierno tiránico y por ser el primer emperador romano que persiguió a los cristianos. El emperador Trajano (53-agosto de 117) fue bien recibido por el Senado romano, obtuvo triunfos militares y mostró su aprecio por el régimen republicano.

**SOBRE LA SUPERSTICIÓN
Y EL ENTUSIASMO**

[144] *Que la corrupción de las mejores cosas produce las peores, se ha constituido en máxima y queda comúnmente probado, entre otras cosas, por los efectos perniciosos de la superstición y el entusiasmo, las corrupciones de la verdadera religión*¹.

¹ Hume no vuelve a utilizar la expresión *true religion* (verdadera religión) en este ensayo, y en resto de sus obras lo hace únicamente en los *Diálogos sobre la religión natural*. Este último texto está dedicado a analizar los argumentos tendientes a probar la existencia y los atributos de la divinidad, y es sabido que no es fácil determinar cuál es la justa posición de su autor a partir de la conversación entre los distintos personajes. La primera vez que Hume hace referencia a la verdadera religión en los *Diálogos* es por boca de Cleantes, un acérrimo teísta experimental, al final de la parte I; lo que hace suponer que la verdadera religión es el teísmo. En apoyo de esta lectura podemos ver cómo, en la Introducción de la *Historia natural de la religión*, se menciona que es posible inferir la existencia del creador basándonos en la observación del orden natural. Pero, cierto es que en las páginas siguientes de los *Diálogos* el escéptico Filón realiza fuertes críticas al argumento analógico sostenido por el teísta; asimismo, en ningún capítulo de la *Historia Natural* se discuten los medios por los cuales podríamos probar la verdad de la creencia en Dios; por el contrario, allí sólo se escrutan los móviles que llevan a los hombres a creer. El problema es, por tanto, que Hume utiliza la locución *verdadera religión*, pero en ninguno de sus escritos da una versión positiva y resistente a la crítica de dicha supuesta doctrina. A raíz de esta ausencia, suponemos que el autor introduce la mentada expresión sólo a los fines de poder criticar otros credos ya admitidos, sin hacer referencia con esta frase a ningún conjunto de principios en particular. Así se expresa Filón en la parte XII de los *Diálogos*: “Pero proporcional a mi veneración por la verdadera religión es mi repulsa de las supersticiones vulgares; y confieso que experimento un peculiar placer en reducir esos principios unas veces al absurdo, otras a la impiedad” p. 177. De más está decir que, previo a estas líneas, Filón no explicita cuál sería dicho credo verdadero.

Estos dos tipos de falsa religión, aunque sean ambos perniciosos, poseen, sin embargo, una naturaleza muy distinta e incluso contraria. La mente del hombre está sujeta a determinados terrores y aprensiones inexplicables, que proceden de la infeliz situación en que se encuentran los asuntos públicos o privados, como así también de una salud deteriorada, de una disposición melancólica y sombría, o bien de la concurrencia de todas estas circunstancias. Al encontrarse la mente en dicho estado la atemorizan infinitos males desconocidos, cuyos agentes se ignoran; y allí donde desaparecen los verdaderos objetos temidos, el alma, activa en sus propios prejuicios y alentando su inclinación predominante², encuentra otros imaginarios a cuyos poderes y maldad no pone límites. Como estos enemigos son completamente [145] invisibles y desconocidos, los métodos que se utilizan para aplacarlos son igualmente inexplicables, y consisten en ceremonias, rituales, mortificaciones, sacrificios, ofrendas o en cualquier práctica, por más

² Es muy probable que Hume se refiera aquí a la misma propensión descrita en la Sección III de la *Historia Natural*, a propósito del análisis del surgimiento del politeísmo en los pueblos primitivos; allí leemos: “Hay una tendencia universal en todos los hombres que consiste en concebir todos los seres a su semejanza, y en transferir a cada objeto esas cualidades con las que están más familiarizados y de las que son íntimamente conscientes. Descubrimos rostros humanos en la Luna, ejércitos en las nubes. Y en virtud de una propensión natural, si no es ésta corregida por la experiencia y la reflexión, adscribimos malicia o buena voluntad a cada cosa que nos daña o que nos agrada”, p. 18. Éste último es el caso de la superstición. El mismo *principio o tendencia universal* es analizado en el *Tratado*, p. 224.

absurda o frívola que sea, que tanto la necedad como la picardía recomienden a una credulidad ciega y aterrorizada. La debilidad, el miedo y la melancolía, junto a la ignorancia, son, por tanto, las verdaderas fuentes de la SUPERSTICIÓN.

Pero la mente del hombre también está sujeta a elevaciones y presunciones inexplicables que surgen del éxito floreciente, de una excelente salud, de un espíritu fuerte o de una disposición segura y valiente. En tal estado de la mente, la imaginación se llena de grandes pero confusas concepciones, que no se corresponden con ninguna belleza o disfrute sublunar. Todo lo que es mortal y perecedero se desvanece como si no mereciera ninguna atención. Y la fantasía ocupa un alto rango en las regiones invisibles o mundo de los espíritus, donde la mente goza de libertad para ser indulgente consigo misma e imagina aquello que mejor satisface su gusto y disposición del momento. A partir de entonces aparecen raptos de éxtasis, intervalos de alienación y sorprendentes vuelos de la fantasía; y, como aumentan la confianza y la audacia, sin que se llegue a explicar aquellos estados de arrebato que parecen estar lejos del alcance de nuestras facultades comunes, se los atribuye a la inspiración inmediata del aquel Ser Divino que es objeto de devoción. En poco tiempo, la persona inspirada llega a considerarse a sí misma como una favorita reconocida de la divinidad, y una vez que este delirio tiene lugar, que es la cumbre del entusiasmo, cualquier capricho es consagrado; la razón humana, e incluso la moralidad, son rechazadas como guías falaces y el desquiciado fanático

se entrega, ciegamente y sin reserva alguna, a merced de los supuestos soplos del espíritu y de la inspiración suprema. La esperanza, el orgullo, la presunción y una viva imaginación, junto a la ignorancia, son, por tanto, las verdaderas fuentes del ENTUSIASMO.

Estos dos tipos de falsa religión pueden dar lugar a varias especulaciones, pero por el momento me limitaré a presentar algunas reflexiones acerca de las distintas influencias que pueden tener en el gobierno y la sociedad³.

⁴Mi primera reflexión es que *la superstición favorece al [146] poder sacerdotal, y el entusiasmo es tan*

³ En la parte XII de los *Diálogos* Filón realiza la siguiente afirmación: "Pero aunque la superstición o el entusiasmo no se opusieran directamente a la moralidad, la simple desviación de la atención, el cultivo de una nueva y frívola especie de mérito, la absurda distribución que hacen del elogio y la censura han de acarrear las más perniciosas consecuencias y debilitar enormemente el apego de los hombres a los motivos naturales de justicia y humanidad", p. 181. Hume considera que la religión se funda en las pasiones violentas del miedo y la esperanza, que difícilmente sean una buena base para la justicia y la vida en sociedad. Las virtudes sociales sólo pueden desarrollarse bajo cierta tranquilidad de ánimo, propia de quien no es colérico ni temeroso. El entusiasmo será por eso considerado menos nocivo para los asuntos sociales que la superstición, dado que su influencia en el espíritu del creyente, si bien es más intensa, sólo opera espaciadamente, y en sus intervalos puede reconstruirse el entramado de relaciones morales y políticas del grupo humano. Para una opinión similar, *Cfr.* Badía Cabrera, M., "Hume's Scepticism and his Ethical Depreciation of Religion", en Richard Popkin (ed.), *Scepticism in the History of Philosophy: A Pan-American Dialogue*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996.

⁴ En las ediciones A y B, este párrafo y los tres siguientes aparecieron como sigue:

Mi primera reflexión es que las religiones partícipes del entusiasmo son, en su primera aparición, mucho más furiosas y violentas que aquellas que participan de la superstición, pero en poco

contrario a él, o incluso más, que la filosofía y el sano juicio. Como la superstición se funda en el miedo, la tristeza y la depresión de los espíritus, hace que la persona se represente a sí misma con colores

tiempo se vuelven mucho más dóciles y moderadas. La violencia de este tipo de religión, cuando es excitada por la novedad, y animada por la oposición, se hace presente en un sinnúmero de casos; los *anabaptistas* en Alemania, los *camisardos* en Francia, los *niveladores* y otros fanáticos en Inglaterra y los *covenants* en Escocia. Como el entusiasmo se basa en espíritus fuertes y en una presuntuosa audacia de carácter, naturalmente provoca las resoluciones más extremas, especialmente cuando crece hasta inspirar al iluso fanático con la opinión de poseer la iluminación divina y de despreciar las reglas comunes de la razón, la moralidad y la prudencia.

De este modo, el entusiasmo produce la más cruel desolación en la sociedad humana; pero su furia es como la del trueno y la tempestad, que se descarga en corto tiempo, y deja el aire más calmo y sereno que antes. La razón de esto será evidente al comparar el entusiasmo y la superstición, los otros tipos de falsa religión, y detallar las consecuencias naturales de cada una. Como la superstición se basa en el miedo, la tristeza y la depresión de los espíritus, hace que la persona se vea a sí misma con tan despreciables colores, que le parece indigno, a sus propios ojos, acercarse a la presencia divina; motivo por el cual recurre naturalmente a cualquier otro hombre cuya santidad de vida, o quizás insolencia y astucia, supuestamente lo hayan hecho más favorecido por la divinidad. A él le confían sus devociones, ponen sus plegarias, sus pedidos y sus sacrificios bajo su cuidado, y a través de él esperan que sean recibidas con aceptación por su colérica deidad. De allí el origen de los SACERDOTES*, que con justicia pueden considerarse como una

* Por *Sacerdotes*, entiendo aquí, sólo a quienes pretenden el poder y el dominio, y una santidad de carácter superior distinta de la virtud y las buenas costumbres. Estos hombres son muy diferentes del *clero*, que tiene reservado (por las leyes) [edición B] un lugar para el cuidado de las cuestiones sagradas, y para conducir la devoción pública con gran decencia y orden. No existe una clase de hombres que deba ser más respetada que esta última.

tan despreciables que [147] le parece indigno, a sus propios ojos, acercarse a la presencia divina; por lo cual recurre naturalmente a cualquier otro hombre, cuya santidad de vida, o quizás insolent-

de las invenciones más burdas de una superstición temerosa y abyecta, que, siempre insegura de sí misma, no es capaz de ofrecer sus propias devociones, sino que por ignorancia piensa encomendarse a la divinidad por medio de sus supuestos sirvientes y amigos. Como la superstición es un ingrediente considerable de casi todas las religiones, incluso de las más fanáticas, y siendo sólo la filosofía capaz de vencer por completo esos terrores inexplicables, por eso ocurre que en casi todas las sectas religiosas hay sacerdotes, y cuando más fuerte es la mezcla de superstición, mayor es la autoridad del sacerdocio. El judaísmo y el papismo modernos, especialmente este último, siendo las supersticiones más bárbaras y absurdas que hasta ahora se hayan conocido en el mundo, son las más esclavizadas por sus sacerdotes. Así se puede decir con justicia que la iglesia de INGLATERRA retiene una fuerte mezcla de superstición papista, y también abriga, desde su constitución original, una propensión hacia el poder y el dominio sacerdotal, particularmente en el respeto que se exige hacia los sacerdotes. Y aunque, de acuerdo a los sentimientos de esa iglesia, las plegarias del sacerdote deben ser acompañadas por las de los laicos, aún así, él es la voz de la congregación, su persona es sagrada y, sin su presencia, muy pocos pensarían que sus devociones públicas, sus sacramentos u otros ritos, serían aceptados por la divinidad.

Por otro lado, puede observarse que todos los entusiastas se han visto librados del yugo de los eclesiásticos, y han mostrado gran independencia en sus devociones, despreciando las formas, la tradición y las autoridades. Los *cuáqueros* son los que más se destacan, aunque, al mismo tiempo, son los entusiastas más inocentes que se han conocido hasta ahora, y quizás la única secta que nunca ha admitido sacerdotes entre ellos. Los *independientes*, entre todas las sectas INGLESAS, son los que más se acercan a los CUÁQUEROS en fanatismo y en su libertad respecto de la sujeción sacerdotal. Los *presbiterianos* los siguen a igual distancia en ambos aspectos. En suma, esta observación se funda en la experiencia más cierta, y también aparecerá basada en la razón si consideramos que, como el entusiasmo surge de una seguridad y orgullo presuntuosos, se cree a sí mismo suficientemente calificado para *acceder* a la divinidad sin ningún mediador humano. Sus raptos de devoción son tan fervientes

cia y astucia, supuestamente lo hayan hecho más favorecido por la divinidad. A él le confían los supersticiosos sus devociones; ponen sus plegarias, sus pedidos y sus sacrificios bajo su cuidado, y a través de él esperan que sean recibidas con aceptación por su colérica divinidad. De allí que el origen de los SACERDOTES⁵ pueda atribuir-

que incluso se imagina a sí mismo *acercándose realmente* a la presencia divina por medio de la contemplación y la conversión interna, y esto lo hace rechazar todas las ceremonias y los rituales externos, para los cuales se requiere, a los ojos de los devotos supersticiosos, la ayuda de los sacerdotes. El fanático se consagra a sí mismo, y le otorga a su persona un carácter sagrado muy superior al que cualquier forma e institución ceremonial puede conferir a algún otro.

Por lo tanto, es una regla infalible que la superstición favorece el poder sacerdotal, y el entusiasmo es no menos contrario a él, o quizás más, que la filosofía y el sano juicio. Las consecuencias son evidentes. Cuando se extingue el primer fuego del entusiasmo, naturalmente los hombres, en tales sectas fanáticas, caen en el mayor descuido y frialdad respecto de los asuntos sagrados; no habiendo entre ellos nadie que posea la autoridad suficiente, y que esté interesado en sostener el espíritu religioso. La superstición, por el contrario, se incorpora gradual e insensiblemente, dejando a los hombres dóciles y sumisos, es aceptable para los magistrados, y parece inofensiva para la gente; hasta que el sacerdote, habiendo establecido firmemente su autoridad, se vuelve el tirano y perturbador de la sociedad humana por medio de un sinfín de discusiones, persecuciones y guerras religiosas. ¡Cuán suavemente avanzó la iglesia *romana* en la adquisición de su poder! Más, ¡cuántas funestas convulsiones arrojó a toda EUROPA para mantenerlo! Por otro lado, los pertenecientes a nuestras sectas, que anteriormente fueron intolerantes peligrosos, ahora se han vuelto los mayores librepensadores, y los *cuáqueros* son, quizás, el único cuerpo regular de *deístas* en el universo, con excepción de los *literati* o discípulos de *Confucio* en *China*.

⁵ La siguiente nota es agregada en las ediciones D a N: Por *Sacerdotes*, me refiero aquí, sólo a quienes pretenden el poder y el dominio, y una santidad de carácter superior distinta de la virtud y las buenas costumbres. Estos hombres son muy dife-

se⁶ con justicia a la invención de una superstición abyecta y timorata que, siempre insegura de sí misma, no es capaz de ofrecer sus propias devociones sino que, en su ignorancia, piensa encomendarse a la divinidad por medio de sus supuestos sirvientes y amigos. Dado que la superstición es un ingrediente considerable de casi todas las religiones, incluso en las más fanáticas, y siendo sólo la filosofía capaz de vencer por completo esos errores inexplicables, por eso ocurre que en casi todas las sectas religiosas hay sacerdotes, y cuando más fuerte es la [148] mezcla de superstición, mayor es la autoridad del sacerdocio⁷.

Por otro lado, puede observarse que todos los entusiastas han estado libres del yugo de los eclesiásticos, y han mostrado gran independencia en

rentes del *clero*, que tiene reservado *por las leyes* un lugar para el cuidado de las cuestiones sagradas, y para conducir la devoción pública con gran decencia y orden. No existe una clase de hombres que deba ser más respetada que esta última. [Nota del editor.]

⁶ Ediciones D a N leemos: como una de las invenciones más burdas. [Nota del editor.]

⁷ Aquí las ediciones D a P añaden: El judaísmo y el papismo modernos [la palabra inglesa es *popery*, y es despectiva] (especialmente este último), siendo las supersticiones más absurdas y antifilosóficas que hasta ahora se hayan conocido en el mundo, son las más esclavizadas por sus sacerdotes. Así se puede decir con justicia que la iglesia de INGLATERRA retiene alguna mezcla de superstición papista, y también abriga, desde su constitución original, una propensión hacia el poder y el dominio sacerdotal, particularmente en el respeto que se exige hacia el carácter del sacerdote. Y aunque, de acuerdo a los sentimientos de esa iglesia, las plegarias del sacerdote deben ser acompañadas por las de los laicos, aún así, él es la voz de la congregación, su persona es sagrada y, sin su presencia, muy pocos pensarían que sus devociones públicas, sus sacramentos u otros ritos, serán aceptados por la divinidad. [Nota del editor.]

su devoción, despreciando las formas, las ceremonias y las tradiciones. Los *cuáqueros*⁸ son los que más se destacan, aunque, al mismo tiempo, son los entusiastas más inocentes que se haya conocido hasta ahora y quizás la única secta que nunca ha admitido sacerdotes entre sus miembros. Los *independientes*⁹ son, entre todas las sectas INGLESAS, los que más se acercan a los *cuáqueros* en fanatismo y en su libertad respecto de la sujeción sacerdotal. Los *presbiterianos*¹⁰ los siguen a igual distancia en ambos aspectos. En suma, esta observación se funda en la experiencia, y también aparecerá basada en la razón si consideramos que, como el

⁸ Su denominación proviene del inglés *quaker*, tembloroso, porque al principio los miembros de esta secta manifestaban su entusiasmo religioso por medio de temblores y contorsiones. Esta doctrina religiosa surgió en el siglo XVII, llamándose a sí misma *Sociedad de los amigos*. Fueron duramente perseguidos durante la segunda mitad del siglo XVII. Entre sus creencias sostenían la presencia divina, por iluminación, en el alma de cada creyente, ante la cual el espíritu inferior del hombre quedaba aniquilado. Esto llevaba a considerar a cada miembro como un profeta, y a poner la propia inspiración privada por encima de las verdades de los libros sagrados. Rechazaban todos los sacramentos y cultos del catolicismo, profesando sólo la veneración espiritual de Dios.

⁹ Así se designó, durante el siglo XVII, a los partidarios del *Congregacionalismo*. Esta secta religiosa protestante profesaba la independencia y autonomía de las Iglesias, aboliendo toda jerarquía, y sosteniendo que cada una de ellas dependía directamente de Cristo, podía nombrar a sus propios ministros, y restringir la pertenencia, o no, de sus miembros.

¹⁰ Para los miembros de estas orientaciones protestantes, la Iglesia ha de ser regida y gobernada no por los obispos, como se hace en la Iglesia católica y en la establecida en Inglaterra por Enrique VIII (1509-1547) que se denominó anglicana, sino por juntas o asambleas representativas constituidas por presbíteros y otras personas laicas, designados por elección popular.

entusiasmo surge de una seguridad y orgullo presuntuosos, se cree a sí mismo suficientemente calificado para *acceder* a la divinidad sin ningún mediador humano. Sus raptos de devoción son tan fervientes que incluso se imagina a sí mismo *acercándose realmente* a la presencia divina por medio de la contemplación y la conversión interna, y esto lo hace rechazar todas las ceremonias y los rituales externos para los cuales se requiere, a los ojos de los devotos supersticiosos, la ayuda de los sacerdotes. El fanático se consagra a sí mismo, y le otorga a su persona un carácter sagrado muy superior al que cualquier forma e institución ceremonial puede conferir a cualquier otro.

Mi segunda reflexión con respecto a estos dos tipos de falsa religión es *que las religiones que son partícipes del entusiasmo son, ni bien aparecen, más violentas y furiosas que aquellas que forman parte de la superstición, pero en poco tiempo se vuelven más dóciles y moderadas*. La violencia de este tipo de religión, cuando es excitada por la novedad y animada por la oposición, se hace presente en un sinnúmero de casos; los *anabaptistas*¹¹ en ALEMANIA,

¹¹ Miembros de varias confesiones cristianas que aparecieron en Alemania durante el tiempo de la reforma de Lutero. Sostuvieron fuertemente la impronta (casi mítica) del individuo, se opusieron al bautismo de los niños y propusieron la puesta en común de los bienes. Tomas Münzer (1521) proclamó su doctrina que consistía en elevar al hombre a la divinidad, por la sola comunicación con el Verbo de Dios. Se enfrentaron a los príncipes y al mismo Lutero al exigir una reforma completa de la Iglesia y el Estado, que incluía el derecho de deponer a los pastores. En 1533, los seguidores de Münzer lograron crear su propia comunidad en Westfalia (que duró sólo dos años), e instituyeron su organización política y religiosa, oponiéndose a las autoridades civiles y al Papa.

los *camisardos*¹² en FRANCIA, los *niveladores*¹³ y otros fanáticos en INGLATERRA [149] y los *covenants*¹⁴ en ESCOCIA. El entusiasmo, al nacer de espíritus fuertes y de una presuntuosa audacia de carácter, naturalmente provoca las resoluciones más extremas, especialmente cuando llega a inspirar en el iluso fanático la opinión de ser poseedor de la iluminación divina y despreciar, por tanto, las reglas comunes de la razón, la moralidad y la prudencia.

De este modo, el entusiasmo produce los más crueles desórdenes en la sociedad humana; pero su furia es semejante a la del trueno y la tempestad, que se descarga en corto tiempo y deja el aire más calmo y puro que antes. Cuando se ha extinguido el primer fuego del entusiasmo, los hombres en tales sectas fanáticas caen, naturalmente, en el mayor descuido y frialdad respecto de los asuntos sa-

¹² Fanáticos franceses de principios del siglo XVIII. Profesaron la fe calvinista, aunque fueron muy criticados por éstos. Son recordados por la gran cantidad de profetas que poseía la secta, y por el excesivo rigor de sus ayunos y el duro castigo de su cuerpo.

¹³ Secta político-religiosa que surgió en Inglaterra a mediados del siglo XVII, durante los tiempos de la Revolución Inglesa (1640-49). También llamados *igualitarios* o *racionalistas*, se opusieron a los presbiterianos. Comenzó gestándose en el ejército, sus principios fueron la libertad en materia de religión y la soberanía política del pueblo. De ellos surgió una secta aún más turbulenta llamada *de los hombres de la quinta monarquía*.

¹⁴ La palabra inglesa deriva del latín *conventus*, alianza o convenio. Con ese nombre se designaba a los escoceses que formaron una alianza para defender su culto reformado. El primer convenio se firmó en Edimburgo en 1557 a fin de consolidar las creencias protestantes contra la religión católica. Ya en el siglo XVII se opusieron al anglicanismo de Carlos I, uniéndose a los presbiterianos de los tres reinos. En la primera mitad de ese siglo, fueron aceptados por el parlamento inglés; pero, a partir de 1661, Carlos II restableció el anglicanismo.

grados; sin haber entre ellos nadie que posea la autoridad suficiente y que esté interesado en sostener el espíritu religioso, no existen ritos, ni ceremonias, ni santos rituales que, al entrar en el curso común de la vida, preserven del olvido a los principios sagrados. La superstición, por el contrario, se introduce gradual e insensiblemente dejando a los hombres dóciles y sumisos, es aceptable para los magistrados y parece inofensiva para la gente; hasta que el sacerdote, habiendo establecido firmemente su autoridad, se vuelve el tirano y perturbador de la sociedad humana por medio de un sinfín de disputas, persecuciones y guerras religiosas¹⁵. ¡Cuán suavemente avanzó la iglesia ROMANA en la adquisición de poder! Más, ¡cuántas funestas convulsiones arrojó a toda EUROPA para mantenerlo! Por otro lado, los pertenecientes a nuestras sectas que anteriormente fueron intolerantes peligrosos, ahora se han convertido en pensadores muy libres, y los *cuáqueros* parecen acercarse al único cuerpo regular de *deístas* en el universo: los *litterati* o los discípulos de CONFUCIO en CHINA*.

Mi tercera observación en este asunto es que *la superstición es enemiga de la libertad civil y el entusiasmo su aliado*. Como prueba suficiente de esta afirmación, diremos que la superstición se aflige bajo el dominio de los sacerdotes, en tanto que el

* Los *litterati* CHINOS no tienen sacerdotes o instituciones eclesíásticas. [Esta nota no aparece en las ediciones D y K (nota del editor).]

¹⁵ En la Parte XII de los *Diálogos* (p. 182), Filón señala que, en política, es una máxima indudable que una gran cantidad de sacerdotes es perjudicial para la vida en sociedad.

entusiasmo destruye todo poder eclesiástico. Sin mencionar que el entusiasmo, siendo el trastorno de los temperamentos valientes y ambiciosos, va naturalmente acompañado de un espíritu de libertad; en tanto que la superstición, por el contrario, deja a los hombres dóciles [150] y abyectos, y los prepara para la esclavitud. Sabemos por la historia INGLESA que durante las guerras civiles los *independientes* y los *deístas*, a pesar de oponerse radicalmente en sus principios religiosos, se unieron a nivel político y defendieron con igual pasión la república¹⁶. Y, desde que existen los *whigs* y los *tories*, los líderes de los *whigs* han sido *deístas* o han profesado principios *latitudinarios*¹⁷, es decir, amigos de la tolerancia e indiferentes a cualquier secta de los *cristianos*; mientras que las sectas que se han mostrado un tanto entusiastas, siempre han coincidido con este partido, sin excepción, en la defensa de la libertad civil. Los altos eclesiásticos¹⁸

¹⁶ El sustantivo en inglés es *commonwealth*, cuyo significado deriva de antigua acepción de la palabra *wealth* como *bienestar*. Así *commonwealth* hace referencia al *bienestar común*. En la esfera política es sinónimo de *república* y, en la historia de Inglaterra, se designa con ese nombre (pero con mayúscula) al gobierno republicano que tuvo lugar entre 1649 y 1660, luego de la muerte de Carlos I.

¹⁷ Con este nombre se designa a quienes practican la tolerancia en materia religiosa y admiten que cualquier credo es apto para alcanzar la salvación. Pierre Jurieu (1637-1713) era uno de ellos, quien escribió la obra *Janua Coelorum omnibus reserata (La puerta de los cielos está abierta para todos)*, que fue muy bien recibida por Pierre Bayle (1647-1706).

¹⁸ Se identificaban como *anglocatólicos*, nombre que se daban quienes profesaban la religión anglicana y no querían ser llamados protestantes. Desde la revolución de 1688 apareció la denominación de *altos eclesiásticos (high churchmen)* para quienes tenían en alta estima a la Iglesia tradicional, y atribuían a la Iglesia anglicana un origen apostólico y divino.

tories y los *católicos romanos* han estado largamente unidos, por la semejanza de sus supersticiones, en el apoyo de las prerrogativas y el poder real; aunque el espíritu tolerante de los *whigs* parece últimamente haber logrado que los *católicos* se reconcilien con ese partido¹⁹.

Los *molinistas*²⁰ y los *jansenistas*²¹ en FRANCIA poseen mil disputas ininteligibles, que no valen la reflexión de un hombre de juicio, pero lo que prin-

¹⁹ En el ensayo *Sobre el contrato original*, Hume analiza las diferencias filosóficas entre ambos partidos en relación al origen del gobierno, como así también a las consecuencias prácticas que se derivan de estos principios. Haciendo referencia a los Tories y a los Whigs, respectivamente, afirma al comienzo de su escrito: "El primero de los partidos, al remontarse hasta la deidad para hallar los orígenes del Gobierno, se empeña por hacer de él algo inviolable y sagrado, y sería algo menos que un sacrilegio entrar en contacto con él o contrariarlo en el más mínimo artículo, sin importar cuán tiránico se haya vuelto. El otro partido, al fundar el conjunto del gobierno en el consentimiento de la gente, supone que existe algo así como un *contrato original*, por el cual los súbditos se reservan, tácitamente, el poder de resistir a su soberano siempre que se consideren agraviados por la autoridad que ellos mismos, por determinados motivos, le han concedido voluntariamente". *The Philosophical Works* (1882), ed. T. H. Green & T. H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964, vol. III, p. 443.

²⁰ Pertenecientes al molinismo, o sistema defendido por el padre jesuita Luís de Molina (1535-1600). Su tratado más importante es *La Concordia*, donde se explica cómo la voluntad libre del hombre se compagina con la gracia, la presencia divina, la providencia, la predestinación y la reprobación. Las discusiones en torno de este tema siguieron vibrando hasta entrado el siglo XVIII.

²¹ El jansenismo es la doctrina de Cornelio Jansenio, prelado holandés del siglo XVII, que ponía gran énfasis en la influencia de la gracia divina para el buen obrar del hombre, con la consecuencia de una disminución en la libertad humana. Tuvo una larga historia de oposición a la iglesia católica (principalmente contra la Compañía de Jesús). Se extendió hasta entrado el siglo XVIII, especialmente en Francia.

principalmente distingue estas dos sectas, y merece únicamente la atención, es la diferencia de espíritu de sus religiones. Los *molinistas*, guiados por los jesuitas, son muy amigos de la superstición, rigurosos practicantes de las ceremonias y formas externas, y devotos de la autoridad de los sacerdotes y la tradición. Los *jansenistas* son entusiastas y celosos alentadores de una devoción viva y de una vida interior; muy poco influenciados por la autoridad son, en una palabra, sólo católicos a medias. Las consecuencias que se siguen de esto son exactamente acordes con el razonamiento antes expuesto. Los *jesuitas* tiranizan a la gente y son esclavos de la corte, en tanto que los *jansenistas* mantienen vivos los tenues destellos del amor a la libertad que pueden encontrarse en la nación FRANCESA.

EL EPICÚREO*¹

* O *El hombre de la elegancia y el placer*. El propósito de los tres ensayos siguientes no es precisamente explicar los sentimientos de las antiguas sectas de filosofía, sino más bien dar a conocer el sentimiento de algunas sectas que se forman naturalmente en el mundo, abrigando distintas ideas de la felicidad y la vida humana. A cada una de ellas le he dado el nombre de la secta filosófica con la que guarda mayor afinidad. [Esta nota del autor aparece únicamente en la edición D del año 1748, tal como señala James A. Harris en su artículo "Hume's four essays on happiness and their place in the move from morals to politics" en E. Mazza y E. Ronchetti, eds., *New Essays on David Hume*, Franco Angeli, Milán, 2007, p. 223.]

¹ Según James A. Harris (*ibid.*, p. 224) la voz de *El Epicúreo* podría equivaler, en el contexto moderno en el que habla Hume, a la de un libertino al estilo de Rochester (John Wilmot, segundo Conde de Rochester, 1647-1680). De todas maneras, el autor de los *Ensayos* comparte algunos puntos de vista filosóficos con esta "antigua secta".

[197] Es una gran mortificación para la vanidad del hombre que su mejor arte e industria nunca puedan igualar, tanto en valor como en belleza, las más insignificantes producciones de la naturaleza. El arte sólo es un trabajador menor, y es utilizado para realzar la belleza de las piezas que vienen de la mano del maestro. Quizás pueda trazar bocetos en algunos paños, pero no le está permitido tocar la figura principal. El arte puede hacer de la tela un traje; pero es la naturaleza la que produce al hombre.

Incluso en aquellas producciones comúnmente denominadas obras de arte, encontramos que las piezas estimadas como las más nobles deben su principal belleza a la fuerza y feliz influencia de la naturaleza. Del entusiasmo natural² de los poetas, proviene todo aquello que es admirable en sus obras. El genio más destacado, cuando siente que la naturaleza lo ha abandonado (porque ella no se mantiene igual), deja a un lado la lira y no espera alcanzar, por medio de las reglas del arte, aquella divina armonía que únicamente procede de la inspiración. ¡Qué pobre es el canto que no ha sido nutrido por una feliz oleada de fantasía, que brinda los materiales que el arte ha de refinar y embellecer!

² En las ediciones C a D se lee: Al *Oestrum* o *Verve*. De la K a la P: Al *Oestrum* o entusiasmo natural. [Nota del editor.]

Pero de todos los esfuerzos infructuosos del arte, ninguno es tan ridículo como el que se han propuesto los filósofos severos, [198] al intentar producir una *felicidad artificial* y complacernos por medio de la reflexión y de la reglas de la razón. ¿Por qué ninguno de ellos ha reclamado la recompensa que prometió JERJES³ a quien inventara un nuevo placer? A menos que tal vez hayan inventado tantos placeres para su disfrute propio, que desprecien las riquezas y no necesiten la satisfacción que les procuraría la recompensa del monarca. En verdad, me inclino a pensar que no han pretendido proporcionar un nuevo placer a la corte PERSA, presentando una novedad tan inusual y ridícula. Las especulaciones de estos filósofos, cuando se limitaban a la teoría y eran dadas a conocer solemnemente en las escuelas de Grecia, podían despertar la admiración de sus ignorantes discípulos; pero el intento de llevar estos principios a la práctica, prontamente hubiera mostrado que son absurdos.

Pretendes hacerme feliz por medio de la razón y las reglas del arte. Entonces, debes crearme de nuevo con las reglas del arte; porque mi felicidad depende de mi constitución y estructura originales. Pero, me temo que careces del poder y la habilidad para hacerlo, y no puedo opinar que la sabiduría de la naturaleza sea menor a la tuya. Dejemos, pues, que ella conduzca la máquina que tan sabiamente ha ideado; a la que creo que únicamente pueden estropear mis manipulaciones.

³ Jerjes o Xerxes, (519-465 a.C.) rey de Persia.

¿Con qué propósito pretenderé regular, refinar o vigorizar cualquiera de los principios o impulsos que la naturaleza ha implantado en mí? ¿Es este el camino por el que debo buscar la felicidad? Pero la felicidad implica comodidad, satisfacción, descanso y placer; no un estado de alerta, preocupación y cansancio. La salud de mi cuerpo consiste en la facilidad con la que se llevan a cabo todas sus operaciones. El estómago digiere los alimentos, el corazón hace circular la sangre, el cerebro separa y refina los espíritus, y todo esto ocurre sin que yo esté involucrado en el asunto. Cuando por medio de mi voluntad pueda detener la sangre que corre enérgicamente por mis venas, sólo entonces, quizás pueda esperar cambiar el curso de mis pasiones y sentimientos. En vano agotaré mis facultades al esforzarme por recibir placer de un objeto que, por naturaleza, no está destinado a deleitar mis órganos. Estos infructuosos intentos quizás me causen dolor, pero nunca me brindarán placer alguno⁴.

Apartemos, entonces, todas esas vanas pretensiones de hacernos felices nosotros mismos, de festejar nuestros propios pensamientos, de estar satisfechos con la conciencia de haber actuado [199] bien y de despreciar toda asistencia y todo aporte de los objetos externos. Ésta es la voz del ORGULLO,

⁴ Todo este párrafo está en perfecta sintonía con las opiniones del propio Hume. Así, en la *Disertación sobre las pasiones* nos advierte que la tarea de la razón es buscar los medios para mejor satisfacer una pasión, pero nunca puede motivar una acción u oponerse a las pasiones y anularlas. *Cfr. Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, introducción, traducción y notas de José L. Tasset Carmona, Anthropos, Barcelona, 1990. Sección V, p. 139 ss.

no la de la NATURALEZA. Y no estaría mal, si al menos este orgullo pudiera sostenerse a sí mismo y transmitiera un placer *interno* real, por más melancólico y duro que fuera. Pero este orgullo impotente sólo puede tener influencia en el *exterior*, y con infinito dolor y atención prepara el lenguaje y el semblante de la dignidad filosófica, a fin de engañar al vulgo ignorante. En tanto, el corazón carece de toda alegría y la mente, al no estar respaldada por los objetos apropiados, queda abatida y se hunde en una profunda tristeza. ¡Desdichado, pero vanidoso mortal! ¿Crees que tu mente será feliz en sí misma? Pero, ¿de qué habilidades dispone para llenar un vacío tan inmenso, y suplir el lugar que ocupan todos los sentidos y las facultades del cuerpo? ¿Puede tu cabeza subsistir sin el resto de los miembros? En tal caso,

*¿Qué imagen más tonta debe dar?
No hace más que dormir y penar*

En semejante letargo, o melancolía, debe sumergirse tu mente cuando está privada de las ocupaciones y diversiones externas.

Por lo tanto, mantenme lejos de esta violenta restricción. No me limites a permanecer en mí mismo; muéstrame, en cambio, aquellos objetos y placeres que me depararán el mayor goce. Pero, ¿por qué acudo a ti, un ser orgulloso poco sabio, para que me muestres el camino de la felicidad? Déjame consultar mis propias pasiones e inclinaciones; en ellas debo leer los dictados de la naturaleza y no en tus frívolos discursos.

Mas, mira cómo, según mis deseos, el amable y divino PLACER*, el amor supremo de DIOSES y hombres, viene hacia mí. Al acercarse, mi corazón late con ardor y cada una de mis facultades y sentidos se disuelven en goce, al tiempo que espárce en derredor todas las bellezas de la primavera y los tesoros que esconde el otoño. La melodía de su voz cautiva mis oídos con la música más dulce, mientras me invita a tomar los apetitosos frutos que pone frente a mí, con una sonrisa que irradia gloria por cielo y tierra. Los risueños CUPIDOS que lo cuidan me refrescan con sus alas perfumadas, vierten en mis sienes fragantes aceites o me ofrecen su néctar espumoso en [200] copas de oro. ¡Oh! Déjeseme descansar por siempre en este lecho de rosas, y así, deslizarme con pasos suaves y serenos por este delicioso momento. Pero, ¡destino cruel! ¿A dónde vuelas tan rápido? ¿Por qué mis ardientes deseos y todos los placeres que me has brindado, aceleran, más que retardan, tu paso implacable? Muero por disfrutar de este dulce reposo, luego de todas las fatigas que conlleva la búsqueda de la felicidad. Muero por saciarme con estas delicias, después de pasar por los pesares de una abstinencia tan larga y tonta.

Pero esto no ocurrirá. Las rosas han perdido el color, los frutos el sabor, y el delicioso vino, cuyos vahos antes embriagaban de placer todos mis sentidos, acude ahora en vano a mi saciado

* *Dia Voluptas*. Lucret. [Tal como señala Miller: "El divino placer que da la vida" Lucrecio, *La naturaleza de las cosas*, traducción Abate Marchena, Orbis, Madrid, 1984, II, 172.]

paladar. El *Placer* sonrío al verme languidecer. Llama a su hermana, la *Virtud*, para que venga en su ayuda. La alegre, la animada *Virtud*, haciendo caso al llamado, trae a todo el tropel de mis joviales amigos. Bienvenidos, sean bienvenidos, mis siempre queridos compañeros, a este fresco refugio y a este lujoso festín. Su presencia ha devuelto el color a la rosa y el sabor a los frutos. Los vapores del vigoroso néctar rondan de nuevo mi corazón, mientras comparten conmigo estos deleites y descubro en su aspecto animado el placer que les produce mi propia felicidad y satisfacción. Recibo lo mismo de ustedes y, alentado por su alegre presencia, retomaré nuevamente el banquete que había saturado mis sentidos con tanto goce, al tiempo que la mente, al estar desavenida con el cuerpo, no hallaba alivio para su abrumado compañero.

En nuestros animados discursos, antes que en los razonamientos formales de las escuelas, ha de encontrarse la verdadera sabiduría. En nuestras cariñosas palabras, más que en los vacíos debates de los supuestos patriotas y hombres de gobierno, se despliega la verdadera virtud. Despreocupados del pasado, seguros del futuro, disfrutemos aquí del presente, y mientras todavía existamos, mantengamos algo bueno más allá del poder de la fortuna y el destino. El mañana traerá consigo sus propios placeres, y si llegara a defraudar nuestros deseos más profundos, al menos nos complaceremos al evocar las alegrías de hoy.

No teman, amigos míos, que la disonancia bárbara de BACO⁵, y de sus escandalosos adeptos, irrumpa en nuestro esparcimiento y nos confunda con sus clamorosos y turbulentos placeres. Las vivaces musas esperan alrededor, [201] y con su encantadora sinfonía, capaz de aplacar a tigres y lobos salvajes del desierto, inspiran un dulce goce en cada corazón. Paz, armonía y concordia reinan en este retiro, y el silencio no es roto sino por la música de nuestras canciones o por el alegre tono de las voces amigas.

Pero, ¡escuchen! El favorito de las musas, el amable DAIMON, está tocando la lira y, mientras acompaña las armoniosas notas con una canción aún más agradable, nos inspira el mismo feliz raptó de fascinación que a él mismo deslumbra. 'Feliz juventud' canta, 'favorecida por el cielo*'; mientras la abundante primavera vierta sobre ti todos sus dotes florecientes, no permitas que la *gloria* te seduzca, con su ilusoria llamarada, a pasar entre peligros y riesgos esta deliciosa estancia, este esplendor de la vida. La sabiduría te señala el camino hacia el placer; la naturaleza también te llama

* Una imitación del Canto de las SIRENAS en Tasso. 'O Giovinetti, mentre APRILE & MAGGIO/ V' ammantan di fiorité & verde spoglie', etc. Giuresalemme liberate, *Canto 14*. [Torquato Tasso (1544-1595) *Jerusalem Liberada*.]

⁵ Baco, dios del vino en la mitología romana, era Dioniso en la griega, hijo de Zeus y Semele. Alrededor del año 200 a C. se establecieron las fiestas bacanales en Roma en honor a ese dios, tal como lo hicieran también los griegos. A poco tiempo, en el año 186 a C., fueron prohibidas, persistiendo, de todas formas, en las celebraciones y cultos populares.

a que la sigas en esa senda dulce y florida. ¿Taparás tus oídos para no escuchar estas indicaciones? ¿Endurecerás tu corazón a sus delicados encantos? ¡Oh, iluso mortal! Así perderás tu juventud, tirarás este invaluable presente y te burlarás de una bendición tan perecedera. Contempla bien tu recompensa. Considera esa gloria que te seduce con tus propios elogios y que tanto tienta a tu orgulloso corazón. Es un eco, un sueño, ni la sombra de un sueño que cualquier viento disipa, y que se pierde en cada suspiro contrario de la ignorante y prejuiciosa multitud. No temes siquiera que la muerte misma pueda arrebatarla. Pero, ¡presta atención! Mientras estés vivo, la calumnia te privará de ella, la ignorancia hará que la olvides, la naturaleza no la disfrutará; sólo la imaginación, renunciando a cualquier otro placer, recibirá esta trivial recompensa, vacía e inestable como ella misma’.

Así, las horas pasan casi imperceptiblemente, y su implacable tren va encabezado por todos los placeres de los sentidos y todas las alegrías de la amistad y la armonía. La sonriente *inocencia* cierra la procesión y, al aparecer ante nuestros deslumbrados ojos, embellece toda la escena, haciendo que los placeres transportados, luego de habernos abandonado, se vean avanzar hacia nosotros, devolviéndonos la misma imagen que antaño nos iluminó el rostro.

[202] Pero el sol ha caído en el horizonte y la oscuridad, al cubrirnos silenciosamente, ha ocultado a toda la naturaleza en una penumbra total. ‘Regocígense, amigos míos, continúen con su festín, o cámbienlo por un dulce reposo. Aunque esté

ausente, todo goce y tranquilidad suyos, también serán míos.' *¿Pero, adónde vas? ¿Qué nuevos placeres te llaman fuera de nuestra sociedad? ¿Existe algo agradable lejos de tus amigos? ¿Puede complacerte alguna cosa en la que no participemos?* 'Sí, amigos míos; el placer que busco ahora no admite su participación. Sólo en esto deseo que se ausenten, y sólo aquí puedo encontrar compensación suficiente para la pérdida de su compañía'.

Pero sin haber avanzado mucho a través de las sombras del espeso bosque, que esparce a mi alrededor una segunda noche, percibo en la oscuridad, antes de lo pensado, a la encantadora CAELIA, la dueña de mis deseos, que espera impaciente en la arboleda y, advirtiéndome sobre la hora acordada, reprende silenciosamente mis pasos tardíos. Mas la alegría que le brinda mi presencia bien sirve de excusa, y al disiparse toda ansiedad y todo pensamiento enojoso, no queda lugar más que para el deleite y el goce mutuos. ¡Con qué palabras, querida mía, habré de expresar mi cariño o describir las emociones que agitan ahora mi extasiado corazón! El lenguaje es muy apagado para expresar mi amor, y si, ¡Dios no lo quiera!, no sientes el mismo temblor en el pecho, en vano intentaré transmitirte una idea apropiada. Pero una frase tuya, un movimiento, basta para disipar esta duda y, al tiempo que expresan tu pasión, sirven también para encender la mía. ¡Qué apacible es esta soledad, este silencio, esta oscuridad! Ningún objeto importuna ahora el alma arrebatada. El pensamiento, los sentidos, todo colmado sólo por nuestra felicidad compartida; la men-

te totalmente poseída y transportada por un placer que los ilusos mortales buscan en vano en cualquier otro pasatiempo.

Pero, ¿por qué⁶ te agitas con tantos suspiros y tus mejillas enrojecidas se bañan en lágrimas? ¿Por qué perturbas tu corazón con vanas ansiedades? Por qué me preguntas tan seguido, *¿cuánto durará mi amor?* ¡Por Dios, mi CAELIA!, ¿crees que puedo responder esta pregunta? *¿Sé acaso yo cuánto durará mi propia vida?* Pero, ¿también esto perturba tus delicados sentimientos? ¿Es que tienes siempre presente la imagen de nuestra frágil mortalidad, opacando tus horas más felices y envenenando incluso aquellos placeres que inspira el amor? Piensa más bien, que si la vida es [203] frágil y la juventud pasajera, deberíamos mejor aprovechar el momento presente, y no perder ni un instante de esta existencia tan precadera. Un corto intervalo de tiempo, y *éstas* ya no estarán. Será como si nunca hubiésemos existido. No quedará sobre la tierra un sólo recuerdo nuestro, y ni siquiera las ficticias sombras que están debajo de nosotros nos darán cobijo. Las ansiedades inútiles, los vanos proyectos, las especulaciones inciertas, todo quedará sepultado y se perderá. Nuestras dudas actuales con respecto a la causa original de todas las cosas, nunca deben, ¡Dios no lo permita!, ser resueltas. Sólo podemos estar seguros de que si existe alguna mente que gobierna y preside todo, debe estar complacida al vernos alcanzar el fin de nuestras vidas y

⁶ La edición C agrega: luego de nuestras acaloradas alegrías. [Nota del editor.]

disfrutar del placer para el cual hemos sido creados. Deja que esta reflexión alivie tus ansiosos pensamientos; pero no te remuerdas con ella, de manera tal que aleje tus alegrías. Por ahora, es suficiente familiarizarse con esta filosofía a fin de dar paso al amor y la alegría, y remover todos los escrúpulos de una superstición inútil. Pero mientras la pasión y la juventud, querida mía, nos lleven a abrigar fuertes deseos, debemos intercalar nuestros encuentros de amor con temas de conversación más felices.

EL ESTOICO* ¹

* O *El hombre de acción y virtud.*

¹ James A. Harris señala que la postura expresada en *El Estoico* se asemeja a la del Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, Tercer conde de Shaftesbury, 1671-1713). "Hume's four essays on happiness and their place in the move from morals to politics" en E. Mazza y E. Ronchetti, eds., *New Essays on David Hume*, Franco Angeli, Milan, 2007, p. 224. También podemos señalar que este personaje coincide con la posición del teísta Cleantes de los *Diálogos*, no sólo porque Cleantes de Assos (331/330-233/232 a.C.) era un estoico antiguo que estudió con Zenón de Citio, sino también porque ambos personajes sostienen que existe un orden en el universo, tanto natural como moral, que el hombre puede y debe seguir a fin de realizar su meta en este mundo. Así y todo, se han brindado otras interpretaciones y, para Burton, la postura de *El estoico* representa la posición del propio Hume. Grose T. H. "History of the editions", en *Philosophical Works* (1882), ed. T. H. Green y T. H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, 1964, vol. III, p. 46.

[203] Existe una diferencia obvia y material en la manera en que se conduce la naturaleza con respecto al hombre y al resto de los animales, ya que, habiendo dotado al primero de un sublime espíritu celestial y habiéndole brindado afinidad con los seres supremos, no permite que tan nobles facultades queden en letargo o inactivas, sino que insta al hombre, por medio de la necesidad, a emplear su mayor *arte e industria* en cada imprevisto. Las bestias tienen cubiertas por naturaleza muchas de sus necesidades estando armadas y vestidas por la beneficiosa madre de todas las cosas, e incluso allí donde se requiere de su propia *industria*, la naturaleza, al implantar instintos, también las provee de *arte* y las guía hacia su bienestar a través de preceptos infalibles. Pero el hombre, expuesto desnudo e indigente a un medio hostil, sale lentamente de ese estado indefenso con el cuidado y la vigilancia de sus padres y, habiendo llegado a su más alto crecimiento y perfección, sólo logra alcanzar la capacidad de subsistir bajo su propia atención y cuidados. Todo es debido a la habilidad y al esfuerzo, y allí donde [204] la naturaleza proporciona los materiales, todavía son toscos y están sin terminar hasta que la industria, siempre activa e inteligente, pule su estado en bruto y los prepara para el uso y la conveniencia humana.

¡Oh! Reconoce hombre, por lo tanto, los beneficios de la naturaleza, que te ha dado la inteligencia que cubre todas tus necesidades. Pero no dejes que la indolencia, bajo la falsa forma de gratitud, te persuada de contentarte con sus presentes. ¿Habrás de volver a la hierba silvestre como comida, al cielo abierto como morada y a las piedras y palos como defensa contra las voraces bestias del desierto? Entonces vuelve también a tus modales salvajes, a tu superstición temerosa, a tu ignorancia brutal, y piérdete a ti mismo entre aquellos animales cuya condición admiras y que habrás de imitar tan ingenuamente.

La naturaleza, tu amable madre, habiéndote brindado el arte y la inteligencia, ha llenado todo el globo con materiales para que uses esos talentos. Escucha su voz, que claramente te dice que tú mismo deberías ser también objeto de tu industria, y que sólo por medio del arte y la atención podrás adquirir la habilidad que te elevará a tu puesto adecuado en el universo. Observa a ese artesano que convierte una roca tosca e informe en un metal noble, y moldeando ese metal con manos hábiles crea, como por arte de magia, cualquier arma de defensa y utensilio que pueda serle útil. No ha recibido esta habilidad de la naturaleza, se la han enseñado el uso y la práctica, y si tú quisieras emular su éxito, deberías seguir sus laboriosos pasos².

² En los *Diálogos*, es el propio Filón quien sostiene que uno de los males de la humanidad es su falta de dedicación a la industria y al trabajo. Allí leemos: “Casi todos los males morales, y también los naturales, brotan de la ociosidad; y si nuestra especie estuviera exenta, por constitución original de su estructura, de

Pero mientras aspiras *ambiciosamente* a perfeccionar los poderes y las facultades del cuerpo, ¿no habrás descuidado *de mala manera* tu mente y, por una pereza absurda, la has dejado tosca y sin cultivar, tal como viene de las manos de la naturaleza? Todo ser racional debería alejarse de ese tipo de negligencia y estupidez. Si la naturaleza ha sido frugal en sus dotes y regalos, se necesita más aún del arte para cubrir sus defectos. Si ha sido generosa y liberal, debes saber que espera industria y dedicación de nuestra parte, y se vengará en proporción a nuestra negligente ingratitud. El don más brillante, así como el suelo más fértil, cuando no se cultiva se cubre de una flagrante maleza, y, en vez de producir vides y olivos para el uso y placer [205] del hombre, le brinda a su perezoso dueño una abundante cosecha de hierbas venenosas.

El gran fin de la industria humana es alcanzar la felicidad. Para eso fueron inventadas las artes, cultivadas las ciencias, dictadas las leyes y conformadas las sociedades por la más profunda sabiduría de legisladores y patriotas. Incluso el salvaje solitario, que yace expuesto a las inclemencias del medio y la furia de las bestias feroces, no olvida, ni

este vicio o enfermedad, el cultivo perfecto de los campos, el progreso de las artes y las manufacturas, la ejecución exacta de todo oficio y de toda obligación serían el fruto inmediato; y todos los hombres conquistarían de golpe ese Estado social que es tan imperfectamente logrado por el mejor regido de los gobiernos", parte XI, p. 163. Claro está que, en el marco de la filosofía humeana, la naturaleza humana no está exenta de este "vicio" o "enfermedad"; de todas maneras, la idea de la industria como promotora de mejores modos de vida en común tiene un fuerte peso en los escritos de Hume, de allí sus insistentes críticas a la superstición por la futilidad de sus prácticas.

por un instante, el gran propósito de su ser. Ignorante como es de cualquier arte del vivir, aún así tiene en mente el fin de todas esas artes y busca con ansias la felicidad en medio de la oscuridad que lo envuelve. Pero así como el salvaje más primitivo es inferior al ciudadano refinado que, bajo la protección de las leyes, disfruta de todas las ventajas que ha inventado la industria, este mismo ciudadano es muy inferior al hombre de virtud y al verdadero filósofo, que gobierna sus apetitos, sosiega sus pasiones y ha aprendido, por la razón, a asignar el justo valor a cada ocupación y a cada placer. ¿Es que existe arte o aprendizaje que sirva a alguna otra meta? ¿Y no hay arte del vivir, ni regla, ni precepto alguno, que nos dirija en un asunto tan importante? ¿No puede obtenerse algún placer particular sin habilidad, y no puede regularse el todo por la guía ciega de los instintos y apetitos, si no es con inteligencia o reflexión? Si así fuera, seguramente no se cometerían errores en este tema, sino que todo hombre, por más negligente y disoluto que fuera, avanzaría con un movimiento constante en la búsqueda de la felicidad, semejante al que se observa en los cuerpos celestes cuando son conducidos por la mano del todopoderoso a girar alrededor de las planicies etéreas. Pero si los errores son algo común y se cometen inevitablemente, permítasenos registrarlos, considerar sus causas, sopesar su importancia e indagar por su remedio. Cuando a partir de allí, hayamos fijado todas las reglas de conducta que eviten el error, seremos *filósofos*; cuando las llevemos a la práctica, seremos *sabios*.

Aquellos que sobresalen en alguna de todas las artes del vivir, son como muchos de los artistas subordinados que se ocupan de dar forma a los distintos engranajes y resortes de una máquina. Él es el maestro artesano que une las diferentes partes, las mueve de acuerdo a la armonía y la proporción adecuadas, y produce la verdadera felicidad como resultado del orden oculto en cada una de las piezas.

Mientras tengas en vista un objeto tan atractivo, ¿te [206] parecerán agobiantes e intolerables las labores y atenciones que se requieren para alcanzarlo? Debes saber que ese mismo esfuerzo es el ingrediente principal de la felicidad a la que aspiras, y que cualquier satisfacción pronto se vuelve insípida y desagradable si no es obtenida con industria y fatiga. Mira a los firmes cazadores que se levantan de sus colchones de pluma, se sacuden el sueño que aún les pega los párpados pesados y se apresuran hacia el bosque antes de que *Aurora* haya cubierto el cielo con su manto de llamas. Dejan atrás, en su propia casa y en las tierras vecinas, todo tipo de animales que se ofrecen sin mayor resistencia al golpe fatal y con cuya carne se preparan las comidas más deliciosas. El hombre laborioso desdeña una adquisición tan fácil. Él va tras una presa que se esconde cuando la buscan, que vuela si la persiguen y que se defiende de la violencia. Y, al haber empleado en la cacería cada pasión de la mente y cada miembro del cuerpo, luego encuentra los encantos del descanso y disfruta al comparar estos placeres con los que obtuvo de sus gratos esfuerzos.

¿Puede una industria vigorosa hacer placentera la persecución de la presa más insignificante, que comúnmente huye de nuestras tretas? ¿Y no puede la misma industria hacer que sea una ocupación agradable el cultivo de la mente, la moderación de las pasiones y el esclarecimiento de la razón, mientras apreciamos cada día nuestro progreso y contemplamos que nuestros rasgos internos y nuestro semblante brillan constantemente con nuevo encanto? Empieza por curarte de esa alestargada indolencia; la tarea no es difícil, sólo necesitas saborear la dulzura de una labor honesta. Continúa aprendiendo el justo valor de cada ocupación; no se necesita mucho estudio, compara, al menos una vez, la mente con el cuerpo, la virtud con la fortuna y la gloria con el placer. Percibirás, entonces, las ventajas de la industria y te darás cuenta de cuáles son sus objetos apropiados.

En vano buscas reposo en un lecho de rosas, en vano esperas encontrar satisfacción en los más deliciosos frutos y vinos. Tu misma indolencia se transforma en fatiga y tu propio placer te causa disgusto. La mente, privada de todo ejercicio, encuentra cada delicia insípida y repugnante, y antes de que el cuerpo, lleno de humores nocivos, sienta el tormento de sus múltiples enfermedades, tu parte más noble, a sabiendas del veneno que te invade, busca en vano calmar la ansiedad con nuevos placeres que acrecientan aún más la desgracia fatal.

[207] No necesito decirte que con esta ansiosa búsqueda de placer te expones más y más a la fortuna y los accidentes, y fijas tus afectos en objetos externos que el azar puede arrebatarte en un ins-

tante. Debo suponer que tus indulgentes estrellas todavía te favorecen con el disfrute de posesiones y riquezas. Yo te aseguro que, incluso en medio de tus voluptuosos placeres, eres infeliz, y que debido a tu excesiva indulgencia eres incapaz de disfrutar de lo que aún te permite poseer la próspera fortuna.

Pero, sin lugar a dudas, la inestabilidad de la fortuna no es una consideración que deba descuidarse o pasarse por alto. La felicidad no puede existir donde no hay seguridad, y la seguridad no tiene lugar allí donde domina la fortuna. Y aunque esta inestable deidad no ejerza su furia en tu contra, el pavor que provoca te seguirá atormentando, te sacudirá mientras duermes, frecuentará tus sueños y echará por tierra el goce de tus más deliciosos banquetes.

El templo de la sabiduría esta situado en una roca por encima de la ira de los elementos en lucha, donde no puede alcanzarlo toda la malicia del hombre. Abajo se escucha un trueno arrollador, y los más terribles instrumentos de la furia humana no llegan a tan sublime altura. El sabio, mientras respira un aire sereno, mira con placer y con algo de compasión los errores de los mortales que están abajo, quienes buscan ciegamente el verdadero sendero de la vida y van tras las riquezas, la nobleza, el honor o el poder, como si fueran la genuina felicidad. La mayor parte se ve decepcionada en sus más encarecidos deseos; algunos lamentan que, habiendo tenido el objeto que anhelaban, la envidiosa fortuna se los arrebató, y todos se quejan de que incluso al cumplir sus votos no

obtienen felicidad o logran calmar la ansiedad de sus alteradas mentes³.

Pero el sabio, ¿se mantiene siempre en esta indiferencia filosófica y se contenta con permanecer lamentándose de las miserias humanas, sin ocuparse nunca de remediarlas? ¿Se complace constantemente con esta sabiduría severa que, al pretender elevarlo por sobre los accidentes humanos, en realidad endurece su corazón y lo vuelve indiferente a los intereses de la humanidad y la sociedad? No, él sabe que en esta triste *Apatía* no puede encontrarse la verdadera sabiduría, ni la verdadera felicidad. Siente tan fuertemente el encanto de los afectos sociales que no puede contrarrestar esta tendencia tan dulce, natural y virtuosa. Aún cuando, bañado en lágrimas, [208] lamenta las miserias de la estirpe humana, de su país, de sus amigos, y, siendo incapaz de socorrerlos sólo puede aliviarlos por medio de la compasión, así y todo, esta generosa disposición lo alegra y siente una satisfacción muy superior a la que brinda la más alta indulgencia. Los sentimientos humanitarios⁴ son

³ Al comienzo de la sección V de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume señala que las aspiraciones de sabiduría de los estoicos, o bien podríamos decir de los racionalistas, al confinar todo placer al ámbito de nuestra mente, sólo nos llevan a un egoísmo refinado que entrona a la razón en detrimento de otras capacidades y aspectos de la vida: "Si (como los estoicos) estudiamos con atención la vanidad de la vida humana y volcamos todos nuestros pensamientos hacia la naturaleza transitoria y vacía de riquezas y honores, quizás estamos adulando sin cesar nuestra indolencia natural que detesta el mundanal barullo y el tedio de los negocios y busca un pretexto en la razón para concederse incontrolada y completa indulgencia". *Investigación*, V, p. 55.

⁴ En inglés *sentiments of humanity*.

tan encantadores que alegran el rostro mismo de la tristeza, y operan como el sol que, al brillar a través de un oscuro nubarrón o de las gotas de lluvia que caen, pinta los colores más gloriosos que puedan encontrarse en toda la naturaleza.

Pero no solamente aquí despliegan su energía las virtudes sociales. Si las mezclas con cualquier otro ingrediente, siguen siendo predominantes. Y así como la tristeza no puede vencerlas, tampoco puede opacarlas el placer sensual. Los deleites del amor, por más tumultuosos que sean, no logran desterrar los tiernos sentimientos de simpatía y afecto. Incluso aquellos goces ejercen su gran influencia gracias a estas generosas pasiones y, cuando se presentan solos, nada le ofrecen a la mente infeliz, más que languidez y disgusto. Observa a este libertino vivaz, que profesa desprecio hacia todos los placeres excepto los del vino y la diversión; sepáreselo de sus compañeros, como a una chispa del fuego, y donde antes contribuía a una llamarada general ahora su energía se extingue de repente y, aunque esté rodeado de otro tipo de placeres, aborrece los banquetes suntuosos e incluso prefiere las especulaciones y los estudios abstractos como algo más agradable y entretenido.

Mas las pasiones sociales nunca ofrecen placeres tan elevados o aparecen tan gloriosas a los ojos de Dios y del hombre como cuando, quitando toda mezcla terrenal, se asocian con los sentimientos de virtud y nos impulsan a realizar acciones dignas y loables. Así como los colores armoniosos dan y reciben su esplendor en amistosa unión, de igual manera se comportan estos nobles sentimientos de

la mente humana. ¡Mira el triunfo de la naturaleza en el afecto de los padres! ¡Qué pasión más egoísta! ¿Qué deleite sensual puede igualarla, ya sea que un hombre se regocije con la prosperidad y la virtud de su descendencia, o corra a socorrerla en medio de los peligros más tremendos y amenazadores?

Si prosigues purificando las pasiones generosas, admirarás aún más sus deslumbrantes glorias. ¡Cuántos encantos se encuentran en la armonía de la mente y en una amistad fundada en la estima y gratitud mutuas! ¡Qué satisfacción hallamos aliviando al apenado, reanimando al afligido, levantando [209] al caído y deteniendo la marcha de la cruel fortuna, o del hombre aún más cruel que maltrata al que es bueno y virtuoso! Mas, ¡qué alegría suprema traen consigo las victorias sobre el vicio y la miseria cuando, por medio de un ejemplo virtuoso o de una recomendación sabia, nuestros semejantes aprenden a gobernar las pasiones, a corregir los vicios y a sosegar los peores enemigos que habitan en su propio pecho!

Pero estos objetos son aún muy limitados para la mente humana que, siendo de origen celestial, se engrandece con los más profundos y divinos afectos, y al poner su atención más allá del grupo de parientes y conocidos, extiende sus benevolentes deseos a la más distante posteridad. Las leyes y la libertad son vistas por ella como las fuentes de la felicidad humana y se dedica a custodiarlas y protegerlas con la mayor presteza. Cada esmero, cada peligro, e incluso la muerte misma tienen su encanto cuando los afrontamos por el bien público,

y ennoblecen al ser que generosamente sacrificamos a favor de los intereses de nuestro país. ¡Feliz el hombre a quien la indulgente fortuna le permita pagar a la virtud lo que debe a la naturaleza y transformar en generoso presente aquello que, de otra manera, le sería arrebatado por la cruel necesidad!

En el verdadero sabio y patriota se encuentra unido todo aquello que puede distinguir a la naturaleza humana o elevar al hombre mortal hasta semejarse a la divinidad. La más delicada benevolencia, la resolución más valerosa, los sentimientos más tiernos, el más sublime amor a la virtud animan, uno tras otro, su extasiado corazón. ¡Qué satisfacción, cuando al mirar dentro de sí, encuentra que las pasiones más turbulentas se han vuelto concordes y armónicas, y cualquier sonido disonante se desvanece frente a esta música encantadora! Si incluso la contemplación de la belleza inanimada es muy placentera, si los sentidos se embriagan aún cuando la forma admirada es externa a nosotros, ¿cuáles deben ser los efectos de la belleza moral? ¿Y qué influencia debe tener cuando embellece la propia mente como resultado de nuestra reflexión e industria?

Pero, ¿dónde está la recompensa de la virtud? ¿Y qué compensación ha proporcionado la naturaleza para sacrificios tan importantes como los de la vida y la fortuna que comúnmente debemos ofrecer para alcanzarla? ¡Oh, hijos de la tierra! ¿Ignoran acaso el valor de esta dama celestial? ¿Y preguntan por sus beneficios cuando observan, al mismo tiempo, los genuinos encantos que posee? Pero sepan que la

naturaleza ha sido indulgente con la debilidad humana, y no ha dejado desnuda y desvalida a su hija favorita. Ha provisto [210] a la virtud con la más preciada de las dotes; pero, por miedo a que las tentaciones interesadas atrajeran acompañantes que desconocieran el valor originario de tan divina belleza, ha determinado sabiamente que esta dote no sea apreciada sino por los ojos de aquellos que ya han sido seducidos por el amor a la virtud. La GLORIA es el beneficio de la virtud, la dulce recompensa del honorable esmero, la corona triunfante que cubre la cabeza pensativa del patriota desinteresado o la frente polvorienta del guerrero victorioso. El hombre de virtud, elevado por un premio tan sublime, mira abajo con desprecio hacia todas las tentaciones del placer y las amenazas del peligro. Deja de temer a la misma muerte cuando considera que su dominio se extiende sólo a una parte de él, y que, a pesar del tiempo y la finitud, de la furia de los elementos y del sinfín de vicisitudes de los asuntos humanos, tiene asegurada una fama inmortal entre todos los hijos de los hombres.

Seguramente hay un ser que preside el universo y que, con infinito poder y sabiduría, ha reducido los elementos discordes a la proporción y orden justos. Dejemos que los pensadores especulativos discutan hasta dónde extiende sus cuidados este ser bondadoso, y si prolonga, o no, nuestra existencia más allá de la tumba a fin de otorgarle a la virtud su justa recompensa y hacer que triunfe por completo. El hombre de moral, sin haber decidido nada en este asunto tan incierto, queda

satisfecho con los beneficios que le ha señalado el rector supremo de todas las cosas. Acepta agradecido la posterior recompensa preparada para él, pero, si sus esperanzas son defraudadas, no por eso piensa que la virtud es un nombre vacío, sino que considera precisamente a esa misma virtud como su recompensa y reconoce con agrado la generosidad de su creador, quien, trayéndolo a la existencia, le ha dado de ese modo la oportunidad de adquirir tan invalorable posesión.

EL PLATÓNICO*¹

* O *El hombre de contemplación y devoción filosófica*.

¹ La brevedad de este ensayo y la generalidad de los argumentos puestos en boca del personaje platónico, se asemejan al lugar ocupado por Pánfilo en los *Diálogos sobre la religión natural*. Tal como señala Price, de allí podemos concluir que Hume no está interesado en discutir con este punto de vista filosófico, antes bien lo simplifica o ridiculiza. Cfr. Price, J. V., *The Ironie Hume*, University of Texas Press, Austin, 1965, cáp. IV, p. 129-30. También se ha señalado que el personaje de esta "secta filosófica" podría tener su correlato en la de los teólogos latitudinarios ingleses del siglo XVII, conocidos por su defensa de la razón sobre la Biblia y por su tolerancia en materias religiosas. Cfr. Stewart, M. A., "The Stoic legacy in the early Scottish Enlightenment", en Margaret J. Osler, ed., *Atoms, pneuma, and tranquility: Epicurean and Stoic themes in European thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 282. Citado por James A. Harris, *op. cit.*, p. 224.

[210] Algunos filósofos se sorprenden de que toda la humanidad, aún poseyendo la misma naturaleza y estando dotada de las mismas facultades, difiera tan ampliamente en sus búsquedas e inclinaciones, y así algunos condenen por completo lo que otros persiguen con ansias. Otros se sorprenden aún más de que un hombre [211] difiera tanto de sí mismo en distintos momentos y que, luego de obtener aquello que fue objeto de sus deseos y promesas, lo rechace con desdén. Esta irresolución e incertidumbre febril me parecen totalmente inevitables en la conducta humana y ningún alma racional, creada para la contemplación del ser supremo y de sus obras, puede disfrutar de satisfacción o tranquilidad alguna cuando se detiene en la búsqueda inno-ble del placer sensual o de los aplausos de la multitud. La divinidad es un océano ilimitado de dicha y gloria; las mentes humanas son pequeñas corrientes que, proviniendo en un principio de este océano, todavía buscan, en medio de todas sus idas y venidas, el camino de regreso para perderse en las inmensidades de su perfección. Cuando este curso natural es entorpecido por el vicio o la falta de juicio, se vuelven furiosas y molestas y, al aumentar su torrente, esparcen horror y devastación por las tierras vecinas.

En vano cada uno recomienda, con frases pomposas y expresiones apasionadas, su propia búsqueda e invita a los crédulos oyentes a imitar su vida y sus modales. El corazón desmiente al semblante y siente profundamente, incluso en medio del mayor de los éxitos, la naturaleza insatisfactoria de todos aquellos placeres que le impiden alcanzar su verdadero objeto. Examinó al hombre voluptuoso antes del deleite, mido la vehemencia de su deseo y la importancia del objeto; encuentro que toda su felicidad proviene únicamente de ese vuelo del pensamiento que lo saca de sí mismo y aleja su mirada de culpas y penas. Considero a este hombre un momento después, una vez que ya ha disfrutado del placer que perseguía tan desenfrenadamente. El sentido de sus culpas y penas vuelve sobre él con una doble angustia; la mente es atormentada por el miedo y el remordimiento, el cuerpo se deprime con disgusto y saciedad.

Pero un personaje más augusto, o al menos más altanero, se presenta audazmente ante nuestra censura y asumiendo el título de filósofo y de hombre de moral, ofrece someterse al examen más rígido. Con una disimulada, aunque visible impaciencia, nos desafía a que lo aprobemos y le demos nuestro aplauso, y parece ofenderse al vernos dudar un momento antes de irrumpir en la admiración de su virtud. Al ver su impaciencia, dudo aún más; empiezo a examinar los motivos por los que parece virtuoso, pero, ¡obsérvese!, antes de que pueda avanzar en la investigación se escabulle de mí y dirigiendo su discurso a una multitud de oyen-

tes despreocupados los engaña dócilmente con sus magníficas pretensiones.

[212] ¡Oh, filósofo! Tu sabiduría es vana y tu virtud inservible. Persigues el aplauso ignorante de los hombres, no las sólidas reflexiones de tu propia conciencia, o la aún más sólida aprobación de aquel ser que, con una sola mirada todopoderosa, penetra el universo. Seguramente eres conciente de lo vacía que es tu pretendida probidad, y mientras te consideras a ti mismo ciudadano, hijo o amigo, te olvidas del soberano mayor, tu verdadero padre, tu gran benefactor. ¿Dónde está la adoración debida a la perfección infinita de la que deriva todo lo bueno y valioso? ¿Dónde la gratitud que merece tu creador que te produjo de la nada, te puso en relación con el resto de las criaturas y, pidiéndote que cumplimentes tu deber en cada relación, te prohíbe desestimar lo que a él le debes, el ser más perfecto a quien estás unido tan estrechamente?

Más tú eres tu propio ídolo y rindes culto a tus perfecciones *imaginarias*; o bien, al darte cuenta de tus imperfecciones *reales*, sólo buscas engañar al mundo y satisfacer tu fantasía multiplicando tus ignorantes admiradores. Así, sin contentarte con negar aquello que posee la mayor excelencia en el universo, deseas poner en su lugar a lo que es más despreciable y vil.

Considera todas las obras que provienen de la mano del hombre y todas las invenciones del ingenio humano que estimas en alto grado; encontrarás que la producción más perfecta también proviene del pensamiento más perfecto, y cuando

aplaudimos la elegancia de una estatua bien proporcionada o la simetría de una noble construcción, es sólo la MENTE lo que admiramos. El escultor y el arquitecto también están a la vista, y nos hacen reflexionar sobre la belleza de su arte y sus artilugios que pueden extraer de un montón de materia informe, figuras tan proporcionadas y expresivas. Tú mismo reconoces la belleza superior del pensamiento y la inteligencia cuando nos invitas a contemplar en tu conducta la armonía de los afectos, la dignidad de los sentimientos y todas aquellas gracias de una mente que merece nuestra atención por sobre otras. ¿Pero, por qué te detienes tan pronto? ¿No ves nada valioso más allá? ¿Todavía ignoras, en medio de tus arrebatados aplausos a la belleza y al orden, dónde debe encontrarse la belleza absoluta y el orden más perfecto? Compara los trabajos del arte con los de la naturaleza. Los primeros no son sino [213] imitaciones de los segundos. Cuanto más se acerca el arte a la naturaleza, más perfecto se lo estima. Pero aún así, ¡cuán distante es su mayor acercamiento y que gran separación puede observarse entre ambas! El arte copia únicamente el exterior de la naturaleza, dejando los más admirables impulsos y principios internos como algo que excede su imitación y que está más allá de su comprensión. El arte copia solamente una parte diminuta de las producciones de la naturaleza, sin la esperanza de alcanzar la grandeza y magnificencia de las obras maestras de su original, que tanto asombro despiertan. ¿Podemos, entonces, ser tan ciegos como para no descubrir una inteligencia y un di-

seño en el exquisito y maravilloso plan del universo? ¿Podemos ser tan tontos como para no sentir un cálido llamado al culto y la adoración ante la contemplación de aquel ser inteligente tan infinitamente bueno y sabio?

La felicidad más perfecta seguramente debe provenir de la contemplación del objeto más perfecto. ¿Pero qué más perfecto que la virtud y la belleza? ¿Y dónde se hallará belleza similar a la del universo, o virtud que pueda compararse a la bondad y justicia de la deidad? Si algo puede disminuir el placer de esta contemplación habrá de ser tanto el límite de nuestras facultades, que nos priva de la mayoría de las bellezas y perfecciones, o bien el corto plazo de nuestras vidas, que nos impide disponer del tiempo suficiente para conocerlas. Pero nos reconforta saber que si empleamos dignamente las facultades que se nos han asignado aquí, éstas se ampliarán en otro estado de existencia, de manera que estemos mejor preparados para rendir culto a nuestro creador. Y así la tarea que no pueda ser terminada a tiempo, será la ocupación de toda una eternidad.

EL ESCÉPTICO¹

¹ E. C. Mossner señala que el subtítulo de este ensayo bien podría haber sido *The Thinker of Scientific Method in the Realm of Human Nature* (*El pensador del método científico en el campo de la naturaleza humana*), sugiriendo que las ideas expuestas en este ensayo podrían adscribirse al propio Hume. Mossner, E. C., *The life of David Hume* (1954), Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 141.

[213] Durante mucho tiempo he tenido mis sospechas con respecto a las decisiones que toman los filósofos en todas las materias, y he encontrado en mí, mayor inclinación a discutir sus conclusiones que a asentirlas. Existe un error del que parecen ser responsables casi sin excepción: proponen principios muy restringidos y no se dan cuenta de lo variada que es la naturaleza en todas sus operaciones. Una vez que un filósofo se ha aferrado a su principio favorito, que quizás dé cuenta de muchos efectos naturales, extiende ese [214] mismo principio a toda la creación y reduce todo fenómeno a él, aunque sea a través del razonamiento más absurdo y violento. Siendo nuestra mente estrecha y restringida, no podemos extender nuestras concepciones a la variedad y extensión de la naturaleza, sino imaginando que es tan limitada en sus operaciones como nosotros en nuestras especulaciones.

Pero, si alguna vez hemos de sospechar que los filósofos poseen estas flaquezas, es cuando brindan razonamientos referidos a la vida humana y a los métodos para alcanzar la felicidad. En este caso se extravían, no sólo por la estrechez de su entendimiento, sino también por la de sus pasiones. Casi todos poseen una inclinación predominante que gobierna y somete, si bien con algunos intervalos, al resto de sus deseos y afectos durante

todo el curso de sus vidas. Es difícil que comprendan que algo que les es totalmente indiferente pueda ser placentero para alguien más, o poseer encantos que escapen a su mirada. Sus propias búsquedas son para ellos siempre las más importantes, los objetos de sus pasiones los más valiosos, y el camino que recorren el único que conduce a la felicidad.

Pero, si estos prejuiciosos pensadores reflexionaran un poco, encontrarían varios argumentos y situaciones obvias capaces de desengañarlos y de hacer que amplíen sus máximas y principios. ¿No ven la gran variedad de búsquedas e inclinaciones presentes en nuestra especie, en la que cada hombre parece completamente satisfecho con el curso de su propia vida, y se consideraría terriblemente infeliz de ser confinado a vivir la de su vecino? ¿No sienten en sí mismos que aquello que complace en un momento, disgusta en otro, por un cambio en las inclinaciones, y que no está en su poder, por más que se esfuercen, recordar aquel gusto o apetito que en un principio llenó de encantos lo que ahora aparece como indiferente o desagradable? Por lo tanto, ¿qué sentido tienen aquellas preferencias generales entre la ciudad o el campo, entre una vida de acción o una de placer, entre el retiro o la vida en sociedad; cuando, más allá de las diferentes inclinaciones que poseen los hombres, la experiencia puede convencernos de que cada uno de estos tipos de vida son agradables a su momento, y de que su variedad o combinación sensata contribuye principalmente a hacer de cada uno de ellos algo placentero?

Pero, ¿se admitirá que en este asunto todo queda librado a la suerte? ¿Y debe un hombre consultar sólo su humor e [215] inclinaciones a fin de determinar el curso de su vida, sin emplear la razón para averiguar cuál es el camino preferible y guiarse de la manera más segura a la felicidad? ¿Es que no hay diferencia alguna entre la conducta de un hombre y la de otro?

Yo respondo que hay una gran diferencia. Un hombre que elige el curso de su vida siguiendo sus inclinaciones, puede emplear métodos más seguros para tener éxito que otro que también es llevado por sus inclinaciones a vivir del mismo modo y en busca del mismo objeto. *¿Son las riquezas el objeto máximo de tus deseos?* Adquiere habilidad en tu profesión, sé diligente en su ejercicio, amplía el círculo de tus amigos y allegados, evita los placeres y los gastos, y nunca seas generoso, sino es en vistas de ganar más de lo que tu frugalidad puede ahorrarte. *¿Quieres adquirir el reconocimiento público?* Cúdate por igual de los extremos de la arrogancia y la adulación. Haz que parezca que te valoras a ti mismo, pero sin despreciar a otros. Si caes en cualquiera de estos extremos, o bien hieres el orgullo de los hombres con tu insolencia, o bien les enseñas a despreciarte por tu temerosa sumisión y por la mala opinión que parece tener de ti mismo.

Tú dices que éstas son máximas comunes de discreción y prudencia que cualquier padre inculca a su hijo, y que todo hombre sensato practica en el curso de vida que ha elegido. -Entonces, ¿qué es lo que deseas? ¿Acudes a un filósofo como a un

especialista, para aprender algo por arte de magia o brujerías, más allá de lo que puede saberse gracias a la discreción o la prudencia común? –Sí, recurrimos al filósofo para ser instruidos acerca de los fines que debemos elegir, más sobre los medios para obtenerlos. Queremos saber qué deseo hemos de satisfacer, a qué pasión hemos de dar lugar y qué apetito debemos saciar. El resto de nuestro aprendizaje lo confiamos al sentido común y a las máximas generales del mundo.

Me disculpo, entonces, por haber aparentado ser filósofo. Porque encuentro que tus preguntas son muy desconcertantes, y corro peligro de pasar por pedante o escolástico si contesto de manera rígida y severa, o de ser tomado por un predicador del vicio y la inmoralidad, si lo hago liviana y rápidamente. Sin embargo, daré mi opinión sobre este tema para satisfacerte, y sólo esperaré que aprecies las pocas consecuencias que se siguen de ella, tal como yo lo hago. De esta forma, no pensarás que mi exposición merece tu burla ni tu enojo.

[216] Si es posible confiar en algún principio que aprendamos de la filosofía, será en el siguiente, al que creo que debemos considerar como cierto e indudable: no existe nada que sea, en sí mismo, valioso o despreciable, deseable o aborrecible, bello o deforme, sino que estos atributos provienen de la particular composición² y estructura de los sentimientos y afectos humanos. Lo que para un

² El término inglés es *fabric* y lo hemos traducido como *composición*. Las variantes *estructura*, *conformación* y *constitución* poseen sus equivalentes en inglés, y son utilizadas por Hume en este ensayo.

animal parece ser la comida más deliciosa, para otro es repugnante; lo que deleita el sentimiento de uno, produce malestar en otro. Éste es, claramente, el caso respecto de los sentidos del cuerpo; pero si examinamos este tema con más precisión, encontraremos que la misma observación es válida aún cuando la mente coincide con el cuerpo y mezcla sus sentimientos con los apetitos exteriores³.

¿Quieres que un amante apasionado te describa a su amada? Te dirá que no tiene palabras para detallar sus encantos y te preguntará muy seriamente si has conocido alguna vez a una diosa o a un ángel. Si respondes que nunca lo has hecho, entonces te dirá que es imposible que te hagas una idea de las bellezas divinas que posee su enamorada; tales como una figura acabada, rasgos perfectamente proporcionados, un aspecto encantador, un temperamento dulce y un talante alegre. Sin embargo, de toda esta conversación no puedes inferir otra cosa sino que el pobre hombre está enamorado, y que el apetito general presente entre los sexos, que la naturaleza ha infundido en todos los animales, en él está fijado en un objeto particular dado que posee varias cualidades que le son placenteras. La misma criatura divina aparece, no sólo a un animal diferente, sino también a otro hom-

³ Tal como señala J. L. Tasset Carmona en una nota al pie de su versión española del texto, aquí comienza la exposición de la visión antiobjetivista de la ética propia de la filosofía humeana. Cfr. Hume, D., *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 230-31. En relación a esta temática es interesante consultar el "Estudio introductorio" que precede a las obras, también escrito por Tasset Carmona.

bre, como una simple mortal y es observada con total indiferencia.

La naturaleza ha dado a todos los animales un prejuicio similar en favor de su descendencia. Tan pronto como la indefensa cría ve la luz, aunque bajo otros ojos aparezca como una criatura desdichada y despreciable, es tratada por sus cariñosos padres con el mayor afecto y es preferida por sobre cualquier otro objeto, por más perfecto y acabado que sea. La pasión por sí misma, surgiendo de la estructura y la conformación original de la naturaleza humana, le confiere valor al objeto más insignificante.

Podemos llevar esta afirmación más lejos y concluir que, incluso cuando la mente opera sola y, en presencia del sentimiento de condena o aprobación, declara a un objeto deforme y odioso, y a otro, bello y afable, incluso en este caso, digo, esas cualidades no están realmente en los [217] objetos sino que pertenecen por completo al sentimiento de la mente que los elogia o censura. Reconozco que será más difícil hacer evidente, o palpable, esta proposición a los pensadores negligentes; porque la naturaleza es más uniforme en los sentimientos de la mente que en la mayoría de las sensaciones del cuerpo, y produce en el género humano una semejanza más cercana en la parte interna que en la externa. En relación al gusto, la mente opera como si estuviera regida por principios, y los críticos⁴ pueden razonar y discutir de manera más plausible que los cocineros y los perfumistas. Po-

⁴ Se refiere a los críticos de arte.

demos observar, sin embargo, que esta uniformidad presente en el género humano no es un obstáculo para que el sentimiento de belleza y valor difiera de un hombre a otro de manera considerable; así la educación, la costumbre, los prejuicios, los caprichos y el humor, frecuentemente varían nuestros gustos en esta materia. Nunca convencerás a un hombre que no está acostumbrado a la música ITALIANA y que no tiene oído para seguir su complejidad, que la prefiera antes que a una melodía ESCOCESA. No tienes ni siquiera un simple argumento, aparte de tu propio gusto, que puedas usar a tu favor; al tiempo que para tu antagonista su gusto personal aparecerá siempre como un argumento más convincente que cualquier otro que lo contradiga. Si son sabios, cada uno de ustedes admitirá que el otro puede tener razón y, al presenciar muchos casos de esta diversidad de gusto, ambos confesarán que la belleza y el valor son de naturaleza sólo relativa y consisten en un sentimiento agradable producido por un objeto en una mente particular, de acuerdo con la constitución y estructura peculiar de esa mente⁵.

La naturaleza, a través de esta diversidad de sentimientos que se observa en el género humano, quizás ha querido que seamos conscientes de su autoridad y que veamos los sorprendentes cambios que puede producir en las pasiones y deseos de los seres humanos, modificando simplemente

⁵ En el ensayo *Sobre la norma del gusto* Hume amplía y profundiza las opiniones vertidas en este párrafo. Hay versión en español: *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*, prólogo, traducción y notas de Macarena Marey, Biblos, Bs. As., 2003.

su composición interna, sin alterar en nada los objetos. El vulgo incluso puede convencerse con este argumento; pero los hombres acostumbrados a pensar pueden trazar un argumento más convincente, o al menos más general, partiendo de la naturaleza misma del tema en cuestión.

En la operación de razonar, la mente no hace más que volverse sobre sus objetos como se supone que son en realidad, sin agregarles ni quitarles nada. Si examino el sistema TOLEMAICO y el COPERNICANO, sólo me esfuerzo, a través de mis investigaciones, por saber la situación real de los planetas; dicho en otras palabras, intento asignar a la concepción que tengo de los planetas, las mismas relaciones que ellos [218] guardan entre sí en el espacio. En esta operación de la mente, por lo tanto, parece haber siempre un patrón real, aunque muchas veces desconocido, en la naturaleza misma de las cosas; la verdad y la falsedad no varían debido a las diversas apreciaciones de los seres humanos. Aunque toda la estirpe humana concluyera siempre que el sol se mueve y la tierra permanece quieta, estos razonamientos no varían ni una pulgada el lugar que ocupa el sol, y semejantes conclusiones permanecen siendo falsas y erróneas eternamente.

Pero el caso de la verdad y la falsedad no es el mismo que el de las cualidades de *bello* y *deforme*, *deseable* y *odioso*. En este último caso la mente no se conforma solamente con escrutar sus objetos como son en sí mismos, sino que también experimenta un sentimiento de placer o malestar, de aprobación o condena, que sigue al análisis, y este

sentimiento hace que la mente asigne el epíteto de *bello* o *deforme*, *deseable* u *odioso*. Ahora bien, es evidente que este sentimiento debe depender de la especial composición o estructura de la mente, que permite que formas tan particulares operen de la manera en que lo hacen, y produce una simpatía o conformidad entre la mente y sus objetos. Si se varía la estructura de la mente o de los órganos internos, el sentimiento no perdurará, aunque la forma siga siendo la misma. Siendo el sentimiento distinto del objeto y surgiendo de su impacto sobre los órganos de la mente, una modificación en esta última debe variar el efecto; de igual manera, tampoco un mismo objeto puede producir el mismo sentimiento al ser presentado a una mente por completo diferente.

Hasta qué punto el sentimiento es evidentemente discernible del objeto, es una conclusión que cada persona es capaz de extraer de sí misma, sin mucha filosofía. ¿Quién no percibe que el poder, la gloria y la venganza, no son deseables por sí mismos, sino que derivan todo su valor de la estructura de las pasiones humanas, que desean tales propósitos particulares? Pero respecto de la belleza, ya sea natural o moral, comúnmente se supone que la situación es diferente. Se piensa que la cualidad agradable yace en el objeto, no en el sentimiento; y esto solamente porque el sentimiento no es tan turbulento y violento como para distinguirlo, de manera evidente, de la percepción del objeto.

Pero un poco de reflexión basta para distinguirlos. Un hombre puede conocer exactamente todos

los círculos y elipses del sistema COPERNICANO y todas las espirales irregulares del TOLEMAICO, sin percibir que el primero es más bello que [219] el último. EUCLIDES ha explicado cabalmente cada una de las cualidades del círculo, pero en ninguna proposición ha dicho una palabra acerca de su belleza. La razón es evidente: la belleza no es una cualidad del círculo. No se encuentra en ninguna parte de la línea cuyos puntos son equidistantes del centro. Únicamente el efecto que produce esa figura sobre la mente, que posee una composición y una estructura particular, hace posible que en ella aparezca un sentimiento de este tipo. En vano la buscarás en el círculo o intentarás hallarla, por medio de los sentidos o de razonamientos matemáticos, en cualquiera de las propiedades de esta figura⁶.

El matemático que no obtiene otro placer al leer a VIRGILIO más que el de examinar los viajes de ENEAS en un mapa, podría entender perfectamente el significado de cada palabra del latín utilizada por el divino autor y, por consiguiente, podría tener una clara idea de toda la narración. Incluso tendría una idea más definida que la que podrían obtener quienes no hubieran estudiado con tanta precisión la geografía del poema. Pero, aunque conozca todo lo que se menciona en el poema, ignoraría su belleza; porque la belleza, hablando con

⁶ Esta misma observación aparece en el apartado III del Primer apéndice de la *Investigación sobre los principios de la moral* titulado "Acerca del sentimiento moral"; así también, al comienzo de la Sección VII de la *Investigación sobre el entendimiento humano* titulada "De la idea de conexión necesaria", se mencionan las diferencias entre la geometría y la ciencia moral respecto de su objeto de análisis.

propiedad, no reside en el poema, sino en el sentimiento o gusto del lector. Y cuando un hombre no posee una delicadeza de carácter tal que le permita abrigar este sentimiento, debe de ignorar la belleza, aunque posea la ciencia y el entendimiento de un ángel*.

La conclusión de todo esto es que no podemos determinar la satisfacción de una persona por el valor o la importancia del objeto buscado, sino simplemente a partir de la pasión con que emprenda la búsqueda, y el éxito que alcance en ella. Los objetos no poseen absolutamente ningún valor ni importancia en sí mismos. Derivan su importancia solamente de la pasión. Si ésta es fuerte, constante y exitosa, la persona es feliz. No sería razonable dudar que [220] una niña vestida con un traje nuevo para una demostración en su escuela de ballet, obtiene una satisfacción tan grande como

* Si no temiera aparecer como demasiado filosófico, le recordaría al lector aquella famosa doctrina, supuestamente probada por completo en tiempos modernos, acerca de "Que los gustos y los colores, y todas las otras cualidades sensibles, no residen en los cuerpos, sino solamente en los sentidos". La situación es la misma con la belleza y la deformidad, con la virtud y el vicio. Sin embargo, esta doctrina no despoja más a la realidad de estas últimas cualidades, de lo que hace con las primeras; y no tiene por qué ofender a los críticos o moralistas. Si se admitiera que los colores residen solamente en el ojo, ¿serían, acaso, menos estimados o apreciados los pintores y tintoreros? Hay suficiente uniformidad en los sentidos y sentimientos de todos los seres humanos, para que todas estas cualidades sean objeto de arte y razonamiento, y tengan la mayor influencia sobre la vida y los modales. Y así como es cierto que el descubrimiento de la filosofía natural arriba mencionado no introduce ninguna modificación en la acción y la conducta, ¿por qué habría de hacerlo un descubrimiento similar de la filosofía moral?

la que recibe el mayor de los oradores que triunfa, en el esplendor de su elocuencia, al gobernar las pasiones y resoluciones de una multitudinaria asamblea⁷.

Toda la diferencia que existe, por tanto, entre la vida de un hombre y la de otro, consiste bien en la *pasión* o en la *satisfacción* que posee cada uno. Y estas diferencias bastan para producir los alejados extremos de la miseria y la felicidad.

Para ser feliz, la *pasión* no debe ser muy violenta, ni demasiado indiferente. En la primera situa-

⁷ Si bien en el resto de este ensayo aparecen muchos matices (se destaca el cultivo de la amistad y se priorizan las pasiones sociales), en este párrafo se ve claramente expresada la idea humeana, según la cual, el camino de la virtud no necesariamente lleva a la felicidad. En este punto, la visión del autor del *Tratado* es muy diferente a la sostenida por el teísmo, ejemplificada en la posición del platónico, como así también a la visión aristotélica del tema. Aristóteles no niega que el placer es algo buscado por todos los hombres y, por ende, un ingrediente constitutivo de la felicidad. En el Libro VII de la *Ética a Nicómaco*, leemos: “Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente” (1153b 20) [Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1995]. Pero, más adelante, señala que sólo el placer del hombre que realiza acciones virtuosas puede considerarse como el fin al que tienden todos los actos humanos, por más diversas que sean las ocupaciones de la gente. Así lo encontramos expresado en el Libro X: “Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres son diferentes las cosas valiosas, así también para los malos y para los buenos. Por consiguiente, como hemos dicho muchas veces, las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno” (1176b 20). Hume, por el contrario, afirma que la virtud, o mejor dicho, la realización de acciones moralmente buenas, no es un prerrequisito de la felicidad y, sin llegar a reducir todo placer a una satisfacción momentánea y sensual, tal como se advierte en la frase final de este ensayo, plantea cierta autonomía entre estos dos ámbitos de la vida humana.

ción la mente está permanentemente agitada y confundida; en la segunda, se hunde en un letargo y una indolencia desagradables.

Para ser feliz, la pasión debe ser social y benigna, no descortés o agresiva. Este último tipo de afectos no llega, ni remotamente, a agradar al sentimiento como lo hace el primero. ¿Cómo comparar el rencor y la animosidad, la envidia y la venganza, con la amistad, la indulgencia, la clemencia y la gratitud?

Para ser feliz, la pasión debe ser alegre y animada, no pesimista y melancólica. Quien es propenso a la esperanza y a la dicha es verdaderamente rico, y realmente pobre aquel que tiende a la angustia y al miedo.

Algunas pasiones o inclinaciones no son tan constantes y firmes como otras a la hora de *disfrutar* de sus objetos, ni transmiten placer y satisfacción tan duraderos. *La devoción filosófica*, por ejemplo, al igual que el entusiasmo del poeta, es un estado transitorio de los espíritus elevados, de los grandes genios, de quienes poseen tiempo para el ocio y un hábito de estudio y contemplación. Pero, a pesar de todo esto, un objeto invisible y abstracto, como el que nos muestra únicamente la religión *natural*, no puede actuar durante mucho tiempo sobre la mente, ni ser de gran influencia en la vida.

Para darle continuidad a la pasión, debemos encontrar algún método para afectar a los sentidos y a la imaginación, y debemos adoptar alguna versión *histórica*, o bien *filosófica*, de la divinidad. Las supersticiones populares y los rituales son incluso considerados útiles en estos casos.

Aunque el temperamento de los hombres sea muy distinto, aún así podemos determinar con seguridad que, de manera general, una vida de placer no puede sostenerse a sí misma tanto como una dedicada a los negocios, sino que está más sujeta a la saciedad y el disgusto. Los entretenimientos más duraderos, como los juegos de azar y la caza, suponen todos una mezcla de dedicación y atención. Y, en general, la acción y los negocios son los que mejor ocupan el tiempo libre en la vida de los hombres.

[221] Pero cuando el temperamento está dispuesto de la mejor manera para *disfrutar*, comúnmente carece de los objetos deseados. Y, en este sentido, las pasiones que persiguen objetos externos no contribuyen tanto a la felicidad como aquellas que residen en nosotros mismos, dado que no tenemos certeza de alcanzar tales objetos, ni estamos tan seguros al poseerlos. En relación con la felicidad, la pasión por el conocimiento⁸ es preferible a las ansias de riquezas.

Algunos hombres poseen una gran fortaleza de espíritu e, incluso cuando persiguen objetos *externos*, no se dejan llevar por una decepción, sino que renuevan su dedicación y su empresa con gran alegría. Nada contribuye más a la felicidad que este cambio de actitud.

De acuerdo con este breve e imperfecto boceto de la vida humana, la disposición más feliz de la mente es la *virtuosa*; o, dicho en otras palabras,

⁸ En inglés *passion for learning* que traducimos, al igual que J. L. Tasset, como *pasión por el conocimiento*.

aquella que nos conduce a la acción y al trabajo nos permite dar lugar a las pasiones sociales, endurece el corazón frente a los asaltos de la fortuna, reduce los afectos a una moderación justa, hace de nuestros propios pensamientos un entretenimiento, y nos inclina hacia los placeres de la sociedad y la conversación más que hacia aquellos de los sentidos. Entretanto, para el pensador más prevenido ha de ser obvio que no todas las disposiciones de la mente favorecen por igual a la felicidad, y que una pasión o talante puede ser extremadamente deseable, en tanto que otro es desagradable en igual medida. Y, en verdad, todas las diferencias en las condiciones de vida existentes dependen de la mente, y no existe ningún acontecimiento que sea, en sí mismo, preferible a otro. El bien y el mal, tanto moral como natural, son completamente relativos a los sentimientos y afectos humanos. Ningún hombre sería nunca infeliz si pudiera cambiar sus sentimientos. Como Proteo⁹, sería capaz de eludir cualquier ataque al modificar continuamente su forma y figura.

Pero la naturaleza nos ha privado, en gran medida, de este recurso. La composición y constitución de nuestra mente dependen de nuestra elección no más que las de nuestro cuerpo. La mayoría de los hombres incluso no tiene siquiera la menor intención de desear alguna vez un cambio en este aspecto. Como una corriente, que necesariamente sigue las distintas inclinaciones del terreno

⁹ Proteo era el dios del mar en la mitología griega, poseía el don de la adivinación y frecuentemente evitaba ponerlo en práctica cambiando de apariencia y haciéndose irreconocible.

por el que fluye, así la parte ignorante e irreflexiva del género humano es movilizada por sus propensiones naturales. Todos ellos quedan efectivamente excluidos de cualquier pretensión filosófica y de la tan vanagloriada *medicina del alma*. Pero la naturaleza posee una prodigiosa influencia aún sobre quien es sabio y reflexivo, y no siempre [222] cae bajo el poder del hombre corregir, con el mejor arte e industria, el propio temperamento y alcanzar el carácter virtuoso al que aspira. El imperio de la filosofía se extiende sobre unos pocos, y también en relación con ellos su autoridad es muy débil y limitada. Los hombres bien pueden ser conscientes del valor de la virtud, y quizás quieran obtenerla; pero no siempre es seguro que sus deseos vayan a tener éxito.

Quienquiera que considere sin prejuicios el curso de las acciones humanas, encontrará que la humanidad es guiada casi por completo por su constitución y temperamento, y que las máximas generales que afectan nuestro gusto y sentimientos poseen muy poca influencia. Si un hombre tiene un vivo sentido del honor y la virtud, acompañado de pasiones moderadas, su conducta siempre será conforme a las reglas de la moral; o, si se aleja de ellas, su retorno será fácil y rápido. Por otro lado, cuando alguien nace con un estructura mental¹⁰ tan perversa, con una disposición tan insensible y despiadada, como para no disfrutar en ab-

¹⁰ La expresión en inglés es *frame of mind*, que puede traducirse como *estado de ánimo*. Hemos preferido *estructura mental* ya que en el texto se hace alusión a características permanentes y no pasajeras de la mente.

soluto de la virtud y el carácter humanitario¹¹, sin guardar simpatía por sus semejantes, ni desear la estima y el aplauso; dicho ser debe admitirse como completamente incurable, y la filosofía no posee ningún remedio para él. No obtiene satisfacción sino de objetos bajos y sensuales, se complace con pasiones malignas, no siente ningún remordimiento para controlar sus inclinaciones viciosas, ni siquiera tiene ese sentido o gusto que es preciso para desear un carácter mejor; por mi parte, no sé cómo dirigirme a esta persona, o por medio de qué argumentos debo intentar reformarla. ¿He de explicarle la satisfacción interna que se siente como resultado de una acción humana y loable, el delicado placer del amor desinteresado y la amistad, el disfrute perdurable de un buen nombre y una reputación establecida? Así y todo, él podría replicar que quizás eso sea placentero para quienes tengan determinado tipo de sensibilidad, pero que, por su parte, se halla a sí mismo con una disposición y un proceder muy distintos. Debo repetir que mi filosofía no ofrece ningún remedio para tal caso, y yo no puedo hacer más que lamentar la infeliz condición de esta persona. Pero, entonces pregunto, ¿puede alguna otra filosofía aportar un remedio, o puede algún sistema, si es que es posible, hacer que todo el género humano sea virtuoso, por más perverso que sea su natural estructura

¹¹ La palabra en inglés es *humanity* que, siguiendo a J. A. Vázquez, hemos traducido como *carácter humanitario*, para evitar confusiones con la palabra *humanidad*, en el sentido de género humano. Cfr. Noticia sobre la traducción en Hume, D., *Investigación de la moral*, traducción de J. A. Vázquez, Losada, Bs. As., 2004.

mental? La experiencia pronto nos convencerá de lo contrario, y me arriesgaría a afirmar que tal vez el principal beneficio que brinda la [223] filosofía aparece de manera indirecta¹², y procede más bien de su imperceptible y secreta influencia, que de su aplicación inmediata.

Es cierto que un tratamiento serio de las ciencias y las artes liberales pacifica y humaniza el temperamento, y alberga aquellas delicadas emociones en las que consisten la virtud y el honor. Raramente, muy raramente ocurre que un hombre de conocimiento y buen gusto no sea, al menos, un hombre honesto, por más flaquezas que posea. La tendencia de su mente a los estudios especulativos debe someter las pasiones del interés y la ambición y, al mismo tiempo, debe proporcionarle una sensibilidad superior hacia todos los deberes y requerimientos de la vida. Percibe de manera más acabada las distinciones morales referidas a los caracteres y costumbres, y este tipo de sentido no disminuye sino que, por el contrario, aumenta aún más con la especulación.

Además de estos imperceptibles cambios sobre el temperamento y la disposición, es altamente probable que puedan producirse algunos otros por medio del estudio y la dedicación. Los prodigiosos efectos de la educación quizás nos convencen de que la mente no es totalmente inflexible y obstinada, sino que admite varias modificaciones en su forma y estructura originales. Permítase que un hombre se proponga a sí mismo el modelo de ca-

¹² Lo que resta de la oración no aparece en las ediciones C y D. [Nota del editor.]

rácter que considera apropiado, que se familiarice con aquellos aspectos de su propio carácter que se desvían del modelo, que se vigile a sí mismo constantemente y que cambie, con continuo esfuerzo, la dirección de su mente de los vicios a las virtudes; si esto ocurre, no dudo de que, con tiempo, encontrará una mejoría en su temperamento.

El hábito es otro poderoso medio para reformar la mente e implantar en ella buenas disposiciones e inclinaciones. Un hombre que se mantiene en el camino de la sobriedad y la templanza, odiará el desorden y los disturbios. Si se dedica a los negocios o al estudio, la indolencia le parecerá un castigo; si se obliga a sí mismo a practicar la cordialidad y la beneficencia, pronto aborrecerá el orgullo y la violencia. Cuando alguien está profundamente convencido de que es preferible un curso de vida virtuoso, y tiene la suficiente resolución de imponerse a sí mismo cierta violencia por un tiempo, no deben perderse las esperanzas de que pueda reformarse. La desgracia es que dicha convicción y resolución nunca tienen lugar a menos que el hombre sea, de antemano, medianamente virtuoso.

[224] Aquí se encuentra el principal triunfo del arte y la filosofía: refina imperceptiblemente el temperamento y nos muestra aquellas disposiciones que debemos tratar de alcanzar por medio de una firme *dirección* de la mente y un *hábito* constante. Además de esto, no puedo admitir que posea mayor influencia, y mantendré mis dudas respecto de todas aquellas exhortaciones y consuelos que están tan en boga entre los pensadores especulativos.

Ya hemos observado que ningún objeto es, en sí mismo, deseable u odioso, valioso o despreciable; sino que los objetos adquieren estas cualidades del carácter y constitución especial de la mente que los escruta. Por lo tanto, para disminuir o aumentar el valor que un objeto posee para alguien, para excitar o moderar sus pasiones, no existen argumentos o razones directas que puedan emplearse con alguna fuerza o influencia. Es preferible atrapar moscas como DOMICIANO, si esto es realmente placentero, antes que cazar bestias salvajes como WILLIAM RUFUS, o conquistar reinos como ALEJANDRO.

Pero aunque el valor de cada objeto puede determinarse únicamente por el sentimiento o pasión de cada individuo, podemos observar que la pasión, al pronunciar su veredicto, no considera el objeto sólo como es en sí mismo, sino que lo escruta teniendo en cuenta todas las circunstancias que lo rodean. Un hombre que desborda de alegría por poseer un diamante, no piensa sólo en la piedra brillante que tiene en frente, también considera su rareza, y de allí surge principalmente su placer y satisfacción. Por lo tanto, aquí es donde puede intervenir el filósofo y sugerir enfoques particulares, consideraciones y circunstancias que, de otra manera, se nos hubieran escapado, y, de esta manera, puede moderar o avivar cualquier pasión en especial.

Puede parecer poco razonable negar absolutamente la autoridad de la filosofía en este asunto; pero debe confesarse que allí reside la fuerte presunción que se tiene en contra de ella, dado que, si

estos enfoques fueran obvios y naturales, hubieran aparecido por sí mismos sin ayuda de la filosofía, y si no fueran naturales, nunca podrían haber tenido influencia alguna sobre los afectos. Éstos son de naturaleza muy delicada y no pueden ser forzados o constreñidos ni siquiera por el mejor arte o industria. Una consideración que es buscada deliberadamente, con la que nos cuesta familiarizarnos, que no podemos retener sin [225] cuidado y atención, nunca producirá aquellos movimientos genuinos y duraderos de las pasiones, que son resultado de la naturaleza y de la constitución de la mente¹³. Un hombre que pretende curarse a sí mismo del amor mirando a su amada a través de un medio *artificial*, como es el microscopio, y observando allí la aspereza de su piel y la monstruosa desproporción de sus rasgos, tiene tantas esperanzas de lograrlo como quien intenta moderar o avivar cualquier pasión por medio de los argumentos *artificiales* de un SÉNECA o un EPÍCTETO. El recuerdo del aspecto y la situación natural del objeto volverá a aparecer en ambos casos. Las reflexiones de la filosofía son muy sutiles y distantes como para tener lugar en la vida común, o para erradicar cualquier afecto. Por encima de los vientos y las nubes el aire es muy tenue para respirar.

¹³ Esta idea típica de la filosofía humeana también podemos encontrarla en la *Historia natural*; allí leemos: "Si los argumentos son más abstrusos y están muy distanciados de la capacidad común de las gentes, las opiniones que en ellos se funden habrán de estar siempre reservadas a unas pocas personas; y tan pronto como los hombres dejan de tener presentes esos argumentos, las opiniones que (en) ellos se fundan se desvanecen y quedan sepultadas en el olvido", sección I, p. 10.

Otro defecto de aquellas pulidas reflexiones que nos sugiere la filosofía es que, comúnmente, no pueden disminuir o extinguir nuestras pasiones viciosas sin disminuir o extinguir las virtuosas, dejando la mente totalmente indiferente e inactiva. La mayor parte de dichas reflexiones es de naturaleza general y se aplica a todos nuestros afectos. En vano esperamos que su influencia se dirija únicamente en una dirección. Si por medio de un incesante estudio y meditación nos hemos familiarizado con ellas y las tenemos presentes, operarán en el todo, dispersando una insensibilidad al conjunto de la mente. Cuando destruimos los nervios del cuerpo humano, extinguimos en él el sentido del placer como así también el del dolor.

Con una sola mirada será fácil encontrar algunos de estos defectos en la mayoría de las reflexiones filosóficas tan celebradas en tiempos antiguos y modernos. *No dejes que la injuria y la violencia de los hombres, dicen los filósofos*, te turbe jamás con ira y odio. ¿Te enojarías con el mono por sus malicias, o con el tigre por su ferocidad?* Esta reflexión nos inclina a tener una mala opinión sobre la naturaleza humana, y debe de extinguir los afectos sociales. También tiende a impedir todo remordimiento por los propios crímenes de un hombre, ya que él considera que el vicio es tan natural al género humano como los instintos particulares a las criaturas salvajes.

Todos los males provienen del orden del universo, que es absolutamente perfecto. ¿Desearías perturbar un orden tan divino para buscar tu propio interés par-

* PLUT. *de ira cohibenda*. [Plutarco, *Sobre la represión de la ira*.]

ticular? ¿Pero, y si los males que sufro proceden de la maldad o la opresión? Pero los vicios [226] y las imperfecciones de los hombres están todos comprendidos en el orden del universo:

*Si las plagas y terremotos no quebrantan el designio de los cielos,
entonces, ¿por qué habrán de hacerlo un BORGIA o un CATILINA?*¹⁴

Aceptemos esto, y mis propios vicios también formarán parte del mismo orden.

¹⁵Alguien dijo que nadie era feliz si no estaba por encima de toda opinión, a lo que un ESPARTANO respondió, *entonces, nadie es feliz más que los truhanes y ladrones**.

El hombre ha nacido para ser desdichado, ¿y se sorprende de sus desgracias? ¿Es que puede dar lugar a penas y lamentos por cualquier desastre del que tiene noticia? Sí, con mucha razón se lamenta de haber nacido para ser un desdichado. Y tu consuelo presenta mil males que se suman a aquel del que pretendes aliviarlo.

Siempre deberías tener la muerte ante tus ojos, la enfermedad, la pobreza, la ceguera, el exilio, la calumnia y la infamia, como males que acompañan a la naturaleza humana. Si cualquiera de estos males recae sobre ti, lo sobrellevarás mejor si has pensado en él.

* PLUT. *Lacon, Apophtheg.* [Plutarco, *Moralia, Apophthegmata Laconica.*]

¹⁴ Tal como señala E. Miller: Alexander Pope, *An Essay on Man* 1.155-56.

¹⁵ Este párrafo no aparece en las ediciones C y D. [Nota del editor.]

Yo respondo que si nos limitamos a hacer una reflexión general y distante sobre los males de la vida humana, *eso* no puede dar como resultado que estemos preparados para afrontarlos. Si por medio de una meditación intensa y rigurosa nos familiarizamos con ellos y los tenemos presentes, *ese* es el verdadero secreto para envenenar todos nuestros placeres y hacer que seamos constantemente desdichados.

Tu dolor es inútil y no cambiará el curso del destino. Muy cierto, por eso mismo me entristezco.

El consuelo que da Cicerón para la sordera es un tanto curioso. *¿Cuántos idiomas existen, dice, que tú no entiendes? El PÚNICO, el ESPAÑOL, el GALO, el EGIPCIO, etc. Para ti es como si fueras sordo con respecto a todos ellos, y este hecho te es indiferente. ¿Es tan terrible, entonces, permanecer sordo en relación a una lengua más?**

Yo prefiero más bien la respuesta que dio ANTIPATER el CIRENAICO cuando unas mujeres le expresaban sus condolencias por su ceguera: *¿Qué? les dijo, ¿Creen que no hay placeres en la oscuridad?*

Nada puede destruir más la ambición y la pasión de conquista, dice FONTENELLE, que el verdadero sistema de [227] astronomía. ¿Qué cosa tan pobre es incluso toda la tierra, en comparación con la infinita extensión de la naturaleza! Esta consideración es evidentemente demasiado distante como para producir alguna vez un efecto. O, si tuviera alguno, ¿no destruiría el patriotismo junto con la ambición? El mismo galante autor agrega, con algo de razón,

* TUSC. *Quæst. lib. v. 40.* [Cicerón, *Tusculan Disputations.*]

que los ojos radiantes de las damas son los únicos objetos que no pierden ningún valor o brillo frente al extenso panorama que brinda la astronomía, y se mantienen incólumes en contra de cualquier sistema. ¿Nos aconsejarían los filósofos que limitemos nuestros afectos a ellos?

¹⁶*El exilio*, dice PLUTARCO a un amigo desterrado, *no es un mal; los matemáticos nos dicen que toda la tierra no es sino un punto comparada con los cielos. Cambiar el propio país, entonces, no es mucho más que ir de una calle a otra. El hombre no es una planta que echa raíces en un determinado sector de tierra; todos los climas y todos los suelos le son igualmente favorables**. Si estas opiniones cayeran únicamente en manos de personas desterradas, se las admiraría. Pero, ¿y si también son conocidas por aquellos que se ocupan de los asuntos públicos, y destruyen todo el compromiso que poseen con su país natal? ¿O es que operan como las medicinas de los curanderos, que son igualmente buenas para la diabetes y la hidropesía?

Es cierto que si un ser superior entrara en un cuerpo humano, toda la vida le parecería tan miserable, despreciable y pueril, que nunca se vería tentado a formar parte de nada, y raramente prestaría atención a lo que pasa a su alrededor. Sería incluso más difícil convencerlo de que acepte ocupar el lugar de FILIPO con celo y presteza, que constreñir al mismo FILIPO, luego de haber sido rey y conquistador durante cincuenta años, a remendar zapatos

* *De exilio.*

¹⁶ Este párrafo no aparece en las ediciones C y D. [Nota del editor.]

viejos con la atención y el cuidado necesarios; la ocupación que LUCIANO le asigna en las regiones del infierno. Ahora bien, las observaciones peyorativas que podría albergar este supuesto ser en relación con los asuntos humanos, también son propias del filósofo; pero, al ser, en alguna medida, desproporcionadas respecto de la capacidad humana, y sin estar fortalecidas por la experiencia de algo mejor, no dejan en él una impronta tan fuerte. Advierte su verdad, pero no la siente profundamente, y siempre es un filósofo sublime cuando no lo necesita, es decir, en tanto que nada lo distraiga o altere sus afectos. Mientras los otros actúan se pregunta por el ardor [228] y la exaltación que hay en ellos; pero no cae en la cuenta de que él mismo comúnmente está extasiado con pasiones semejantes a las que tanto condenaba cuando permanecía como un simple espectador.

En los libros de filosofía se encuentran principalmente dos consideraciones, de las cuales no ha de esperarse efectos importantes, debido a que se desprenden de la vida común y se les ocurren a quienes sostienen las visiones más superficiales sobre los asuntos humanos. Cuando reflexionamos acerca de lo breve e incierta que es la vida, ¡qué infame parece ser toda búsqueda de felicidad! E incluso si extendemos nuestro interés más allá de nuestra propia vida, ¡qué frívolos aparecen nuestros más grandes y generosos proyectos cuando consideramos los incesantes cambios y revoluciones de los asuntos humanos, que hacen que las leyes y el conocimiento, los libros y los gobiernos, se alejen en el tiempo como por una rápida co-

rriente y se pierdan en el inmenso océano de la materia! Ciertamente, una reflexión como ésta tiende a dominar todas nuestras pasiones, ¿pero, no contrarresta, de ese modo, el artificio de la naturaleza, que nos ha engañado felizmente con la opinión de que la vida humana es de alguna importancia? Y semejante reflexión, ¿no pueden emplearla los pensadores voluptuosos para llevarnos exitosamente de la senda de la acción y la virtud, a los campos floreados de la indolencia y el placer?

Sabemos por TUCÍDIDES que durante la famosa peste de ATENAS, cuando la muerte parecía estar presente para todos, entre la gente prevaleció la alegría y un regocijo disoluto, y se exhortaban unos a otros a hacer de su vida lo mejor mientras durara.¹⁷ La misma observación hace BOCCACCIO con respecto a la peste de FLORENCIA. Un principio similar lleva a los soldados, durante la guerra, a ser más adictos a la diversión y a los gastos que cualquier otro tipo de hombres. El placer presente siempre es central, y cualquier cosa que disminuya la importancia de los otros objetos debe conferirle valor e influencia adicionales¹⁸.

La *segunda* consideración filosófica que a menudo puede tener influencia sobre los afectos, deriva de la comparación de nuestra propia condición con la de otros. Continuamente hacemos esta comparación, incluso en la vida [229] cotidiana; pero la

¹⁷ Esta oración no aparece en las ediciones C y D. [Nota del editor.]

¹⁸ En lugar de esta oración, en las Ediciones C y D leemos: Y se observa en este Reino, que una larga Paz, al producir Seguridad, los ha alterado mucho en este respecto, y ha quitado a nuestros Oficiales el Carácter generoso de su Profesión. [Nota del editor.]

desgracia es que somos más propensos a comparar nuestra situación con la de nuestros superiores que con la de aquellos que son inferiores a nosotros. Un filósofo corrige esta debilidad natural dirigiendo su mirada hacia el otro lado, a fin de permanecer cómodo en la situación que la fortuna le ha brindado. Hay pocas personas que no sean susceptibles de algún consuelo por medio de esta reflexión; sin embargo, a un hombre bueno, la visión de las miserias humanas le producirá pena antes que alivio y agregará, a los lamentos por sus propias desgracias, una profunda compasión por las del resto. Tal es la imperfección de esta reflexión filosófica de consuelo, que se cuenta incluso entre una de las mejores*.

* El Escéptico, quizás, lleva las cosas muy lejos cuando limita todas las observaciones y reflexiones filosóficas a estas dos. Parece haber otras cuya verdad es innegable, y cuya tendencia natural es tranquilizar y atenuar todas las pasiones. La filosofía las evalúa ávidamente, las estudia, las sopesa, las retiene en la memoria y las hace familiares a la mente; así, su influencia sobre los temperamentos pensativos, amables y moderados, puede ser considerable. Pero, ¿cuál es su influencia –podrás decir– si el temperamento ya estaba dispuesto de antemano de la misma manera en la que se lo pretende dirigir? Al menos pueden fortalecer ese temperamento y enriquecerlo con sus puntos de vista, con los que tal vez se entretenga y se aliente a sí mismo. Aquí hay algunos ejemplos de tales reflexiones filosóficas:

1. ¿No es cierto que toda condición posee males ocultos? Entonces, ¿por qué envidiar a nadie?
2. Todos hemos conocido males, y, a lo largo del tiempo, existe una compensación. ¿Por qué no contentarnos con el presente?
3. La costumbre suaviza el sentido del bien y del mal, y nivela todas las cosas.
4. La salud y el humor lo son todo. El resto tiene poca importancia, a menos que los afecte.

Concluiré este tema señalando que, aunque la virtud sea indudablemente la mejor opción, cuando es posible obtenerla, el desorden y la confusión de los asuntos humanos es tal que [230] nunca debe

5. ¿Cuántas cosas buenas tengo? Entonces, ¿por qué abrumarme por una mala?

6. ¿Cuántos son felices en la condición de la que me quejo? ¿Cuántos me envidian?

7. Todo bien debe pagarse: la fortuna con el trabajo, los favores con halagos. ¡Quién tuviera el beneficio sin pagar el precio!

8. No esperes demasiada felicidad en la vida. La naturaleza humana no lo admite.

9. No te propongas una felicidad muy complicada. Pero, ¿es que esto depende de mí? Sí, la primera elección depende de ti. La vida es como un juego; uno puede elegir el que quiere jugar y la pasión, paulatinamente, se apodera del objeto apropiado.

10. Anticipa tus esperanzas e imagina el consuelo futuro que el tiempo brinda, infaliblemente, a toda aflicción.

11. Deseo ser rico. ¿Por qué? Para poseer muchos objetos finos, viviendas, jardines, carruajes, etc. ¿Cuántos delicados objetos nos ofrece la naturaleza a cada uno sin pedir nada a cambio? Si los disfrutas, serán suficientes. Si no, mira los efectos de la costumbre o del temperamento, que pronto borrarán el placer de las riquezas.

12. Deseo la fama. Considera lo siguiente: si actúo bien, obtendré la estima de todos mis conocidos. ¿Y que importancia tiene el resto para mí?

Estas reflexiones son tan obvias, que es sorprendente que no todos los hombres las conozcan; son tan convincentes, que llama la atención que no persuadan a todos. Pero quizás la mayoría de los hombres las conocen y las comparten, cuando se trata de considerar la vida humana desde un punto de vista calmo y general; pero cuando ocurre cualquier incidente real y conmovedor, cuando las pasiones están despiertas, la imaginación agitada, se requieren ejemplos y urgen los consejos, el filósofo se pierde en el hombre y busca en vano aquella convicción que antes parecía

esperarse en esta vida una distribución perfecta y regular de la felicidad y la miseria. No sólo los bienes de la fortuna y las dotes corporales (ambos importantes), no sólo estas ventajas, digo, están divididas de manera desigual entre los virtuosos y viciosos, sino que incluso la mente misma es participe, en alguna medida, de este desorden, y el carácter más valioso no siempre disfruta, debido a la constitución misma de las pasiones, de la mayor felicidad.

Se observa que, aunque cualquier dolor del cuerpo provenga de algún trastorno en determinada parte u órgano, el dolor no es siempre proporcional a la afección, sino que aumenta o disminuye de acuerdo a la mayor o menor sensibilidad de la parte afectada en la que ejercen influencia los humores nocivos. Un *dolor de muelas* provoca espasmos de dolor más violentos que una *tisis* o una *hidropesía*. Del mismo modo, con respecto a

tan firme e inamovible. ¿Cuál es el remedio para este inconveniente? Ayúdate con el estudio frecuente de moralistas amenos, recurre a los conocimientos de PLUTARCO, la imaginación de LUCIANO, la elocuencia de CICERÓN, el ingenio de SÉNECA, la alegría de MONTAIGNE y la delicadeza de SHAFTESBURY. Los preceptos morales formulados de esta forma, impactan profundamente y fortalecen la mente en contra de las ilusiones de la pasión. Pero no confíes siempre en la colaboración externa; por medio del hábito y el estudio adquiere aquel temperamento filosófico que posee fuerza para la reflexión y, al dejar gran parte de tu felicidad como un asunto independiente, relaja las pasiones perturbadas y tranquiliza la mente. No desprecies esta ayuda, pero tampoco confíes tanto en ella; a menos que la naturaleza te haya favorecido con un temperamento ventajoso.

la economía de la mente podemos observar que todo vicio es realmente pernicioso; sin embargo, las molestias o dolores no son fijados por la naturaleza en igual proporción que el grado de vicios, ni tampoco el hombre más virtuoso, incluso haciendo abstracción de los accidentes externos, es siempre el más feliz. Una disposición triste y melancólica ciertamente es, *para nuestros sentimientos*, un vicio o imperfección; pero, como puede estar acompañada por un gran sentido del honor y una inmensa integridad, es posible hallarla en caracteres muy valiosos, aunque por sí sola sea suficiente para amargar la vida y hacer de la persona afectada alguien completamente desdichado. Por otro lado, un villano egoísta puede poseer un temperamento vivaz y dispuesto, una cierta¹⁹ *alegría de espíritu*, que sin dudas es una cualidad buena, pero que lo premia mucho más allá de sus méritos, y cuando es acompañada por la buena fortuna, compensará el malestar y el remordimiento que surgen de los vicios cometidos.

Agregaré, en el mismo sentido, que si un hombre es propenso al vicio o la imperfección, puede a menudo ocurrir que al poseer una cualidad buena [231] se sienta aún más desdichado que si fuera completamente vicioso. Una persona con una debilidad tal que puede llegar a destruirse por la aflicción, es más infeliz al estar dotada de una disposición generosa y amigable que le otorga una viva preocupación por los otros y la expone aún más a la fortuna y los accidentes. El sentimiento de cul-

¹⁹ En la edición C: Gaieté de Cœur. [Nota del editor.]

pa, en un carácter imperfecto, es ciertamente una virtud; pero produce gran malestar y remordimiento, de los cuales está totalmente libre el licencioso villano. Un temple muy apasionado, unido a un corazón incapaz de tener amigos, es más feliz que aquel que posee la misma tendencia enamoradiza junto a un temperamento generoso, que lleva al hombre más allá de sí mismo y lo transforma en un total esclavo del objeto de su pasión.

En una palabra, la vida humana está más gobernada por la fortuna que por la razón; ha de considerarse como un aburrido pasatiempo antes que como una ocupación seria, y está más influenciada por cada humor particular que por principios generales. ¿Nos proponemos afrontarla con pasión y ansiedad? No vale la pena tanta dedicación. ¿Seremos indiferentes a todo lo que ocurre? Con nuestro descuido e impasibilidad perdemos todo el placer del juego. Mientras razonamos acerca de la vida, la vida se va, y la muerte, aunque *quizás* sea recibida de diferente manera, trata al tonto y al filósofo por igual. Reducir la vida a reglas exactas y a un método es comúnmente una ocupación dolorosa y a menudo inservible. ¿Y esto no prueba también que valoramos de manera excesiva el premio por el que luchamos? Incluso razonar muy detenidamente acerca de la existencia y precisar con exactitud su justa idea, sería sobrevalorarla, si no fuera porque, para algunos temperamentos, esta ocupación es una de las más agradables en las que posiblemente pueda emplearse la vida.

APÉNDICE

INTRODUCCIÓN¹

En 1756, los ensayos de Hume “Sobre el suicidio” y “Sobre la inmortalidad del alma” fueron impresos para una edición de sus obras conocida comúnmente ahora como *Cinco disertaciones*. Previo a la publicación, algunas copias de ese trabajo provocaron la indignación de ciertos lectores influyentes, y, quizás para evitar cualquier acción legal, Hume y su editor Andrew Millar acordaron eliminar físicamente los dos ensayos de las pruebas impresas. Éstos fueron remplazados por otros ensayos y el trabajo apareció en 1757 bajo el título de *Cuatro disertaciones*. Pero, una o dos copias de los ensayos impresos no fueron destruidas. También circuló una copia manuscrita de los ensayos que no parece haber sido tomada de la versión impresa, y, basadas en esta copia, aparecieron algunas ediciones piratas de los dos ensayos. La siguiente cita da cuenta de ellas:

Si los informes son ciertos, y a veces lo son, el *Ensayo sobre el suicidio* ha sido publicado [en 1756], y fue suprimido por la autoridad pública. El gran legado le fue dejado a un eminente librero para que lo publicara nuevamente, y, dado que se negó a

¹ Las notas del editor y la presente *Introducción* las debemos al trabajo del Prof. James Fieser (University of Tennessee at Martin), que amablemente nos permitió hacer la traducción al español. [Nota de la t.]

hacerlo, fue ofrecido a otros; así, cuando el generoso comercio británico no aceptó dar a luz a semejante mal nacional, fue despachado a Holanda [en 1770], para retornar nuevamente aquí [en1777], y esparcir su pestilente influencia entre los conciudadanos y los interesados en el pensamiento del *buen y humano*, del *sociable* Mr. Hume.²

En 1777 apareció una versión muy costosa, y un tanto corrupta, de los dos ensayos; ésta fue publicada con mayor alcance en 1783 incluyendo algunos comentarios críticos. Dicha publicación no fue autorizada por Hume en su testamento, y el editor de este ejemplar, que se identifica a sí mismo como “M”, de hecho critica duramente a Hume.

Además de los dos ensayos de Hume, el editor incluyó diez notas finales –cinco por ensayo– como un “antídoto” para el veneno escéptico de Hume. Con respecto a “Sobre el suicidio”, en sus cinco notas el editor realizó las siguientes observaciones. (1) La verdadera religión, y no la filosofía, es el mejor antídoto para la falsa religión y la superstición. (2) Citando a Cleómenes, el suicidio es una cobardía, y deberíamos morir en acción. (3) Determinamos la importancia de nuestras vidas de acuerdo al valor personal que nos atribuimos, y no en relación con el lugar que ocupamos en el universo. (4) No podemos defender el suicidio sobre la base de la utilidad social dado que no conocemos “la variedad de asociaciones y conexiones

² “Laicus,” “Observations on the Address to One of the People called Christians,” *Gentleman’s Magazine*, July 1777, Vol. 47, pp. 322-328.

secretas del vasto sistema de las cosas". (5) Hume se equivoca al decir que el suicidio no es contrario a las leyes cristianas.

Con respecto a "Sobre la inmortalidad del alma", el editor argumenta que, (1) es imposible extinguir la generalizada creencia en la inmortalidad del alma. (2) Poseemos una íntima percepción del poder inmaterial del alma para mover nuestro cuerpo físico. (3) Lo que podemos saber sobre el alma es limitado, pero continuamos creyendo en ella a pesar de los sofisticados argumentos en su contra. (4) Un ataque a la inmortalidad del alma es, en esencia, un ataque a la existencia de Dios, en tanto que el destino humano sería deplorable si sólo estuviera confinado a esta vida. (5) La mente humana no es tan frágil como Hume sostiene.

Varias revistas de reseña de la época hicieron comentarios sobre las contribuciones del editor, como así también sobre los ensayos de Hume. La valoración que recibió el editor fue ampliamente negativa. La más contundente de estas reseñas se encuentra en la revista *English Review*:

Así, él cree hacer un bien público al administrar, conjuntamente, el veneno y el antídoto. En relación a las notas sostenemos que son poco sistemáticas, declamatorias, están compiladas de publicaciones anteriores y no muestran en absoluto aquella *perspicacia* metafísica necesaria, no diremos para exponer, pero sí para comenzar el estudio y comprender completamente los profundos argumentos de Mr. Hume. La verdad es que los Ensayos de Mr. Hume son muy cortos, y bien podrían

ser un panfleto que no valiera más que un chelín. Pero el librero, como pretexto para subir el precio, ha aumentado el tamaño de este volumen con agregados innecesarios, aunque aún así contiene poco más de cien páginas³.

En 1789 y 1799 los dos ensayos de Hume -incluyendo las diez notas del editor- aparecieron nuevamente como “Una nueva edición, con mejoras considerables”.

JAMES FIESER
UNIVERSITY OF TENNESSEE AT MARTIN

³ *English Review*, 1783, Vol. 2, pp. 418-426.

PREFACIO

Aunque estos dos Ensayos, *Sobre el suicidio* y *Sobre la inmortalidad del alma*, no hayan sido publicados en ninguna edición de sus trabajos, son generalmente atribuidos al ingenioso y ya difunto Mr. Hume.

El conocido desdén de este eminente filósofo hacia las convicciones comunes que posee el género humano, dio lugar a la aprensión existente acerca de los contenidos de estas dos pequeñas piezas. Pero la celebridad del nombre de su autor hace que sean, en alguna medida y a pesar de todo, objetos altamente curiosos.

Debido a esto, por algún tiempo se han hecho circular algunas copias clandestinamente, pero sin ningún comentario. Así, dado el misterioso modo de venta, se han vuelto mucho más solicitadas de lo que hubieran sido de otro modo.

La presente publicación aparece sin dicha limitación, y posee ventajas muy superiores. Las *notas* que se anexan tienen como propósito exponer la sofistería que contienen los ensayos originales, y mostrar cuán poco tenemos que temer a los adversarios de estas grandes verdades, incluyendo el lamentable y frustrado intento que realiza Mr. Hume al emplear vehementemente sus últimas fuerzas en desacreditarlas y vilipendiarlas.

Las dos magistrales Cartas de la *Eloísa* de Rousseau sobre el tema del *suicidio* han sido muy elogiadas, y esperamos que permitan acrecentar considerablemente el valor de esta curiosa colección.

Los admiradores de Mr. Hume se complacerán al ver rescatadas estas piezas de su autor favorito de aquel olvido al cual parecían haberlas confinado los prejuicios de sus compatriotas. Incluso la parte religiosa del género humano tiene alguna razón para el triunfo a partir de la sorprendente oportunidad que se le brinda aquí a la superioridad de la verdad frente al error, aún cuando el error posea toda la ventaja de un elegante genio y una gran reputación literaria para recomendarlo.

M.

CONSIDERACIONES DEL EDITOR PENSADAS COMO
ANTÍDOTO CONTRA EL VENENO CONTENIDO
EN ESTAS OBRAS

El anti-suicidio

Nota N° 1: Este elaborado elogio de la filosofía señala de manera oblicua a la religión, a la cual los cristianos consideramos como el único antídoto soberano para cualquier dolencia que aqueje a la mente del hombre. En verdad, es difícil decir qué razón existe para librarla de toda restricción, especialmente si una sucesión de filósofos ha estado intentando mejorarse incesantemente, unos a otros, evitando y corrigiendo los errores de quienes los precedieron en la misma búsqueda, hasta por fin haber logrado un sistema racional completo. Quizás de esta manera puedan alcanzarse grandes cosas. Pero, en realidad, un plan de ese tipo fue -o es- imposible de terminarse. Sin embargo, ni la habilidad de los sacerdotes, ni los poderes de los magistrados, han coartado el progreso de la razón en su mejora, o han confundido al genio del hombre inquisidor. Los principios de la religión y la virtud tuvieron una libre adhesión de parte de los más atrevidos espíritus de la antigüedad. En verdad, la superior ventaja y la necesidad de la religión cristiana parecen evidentes a partir de esta circunstancia particular: ella ha quitado toda posible restricción a la religión natural, permitiendo que se extienda a sí misma ampliamente en la búsqueda de las verdades fundamentales de la virtud, en adquirirlas, en reconocerlas abiertamente y profesarlas cuando han sido reveladas, en extender las visiones y expectativas de los hombres, en darles sentimientos más justos y generosos y en renunciar, pública y uniformemente, a cualquier intención de establecer un reino para sus devotos o creyentes en este mundo.

Las doctrinas del evangelio no están pensadas para instruirnos en el conocimiento de todo aquello que puede ser realmente útil en la vida presente, y menos aún de todo lo que, sólo por curiosidad, deseemos conocer vehementemente. La Revelación considera al género humano, en relación a sus capacidades más elevadas, como asuntos que involucran la racionalidad y responsabilidad de Dios, al tiempo que son

capaces tanto de la felicidad como del sufrimiento futuro, dependiendo de su comportamiento. Su principal propósito, si no el único, es darnos aquellas miradas o impresiones de nuestra naturaleza, de nuestro estado, de las perfecciones, los consejos, las leyes y el gobierno de Dios, que, bajo la influencia de la providencia, son el medio más inmediato e infalible de la pureza, el confort y del orden moral, la rectitud y la excelencia de nuestras almas inmortales. Como seres corruptos y desordenados, somos incapaces de la verdadera felicidad, hasta que seamos purificados y sea reestablecido el orden. Como criaturas culpables y mortales, no podemos obtener verdadero consuelo sin la esperanza del perdón en un estado de existencia distinto y futuro. Estando rodeados de peligros y espantados por cada temor sombrío, no nos es dable poseer una satisfacción sólida o permanente sino es en las sinceras y bien fundadas convicciones de aquella justa y misericordiosa administración bien detallada y explícitamente delineada en las escrituras. Es evidente, por lo tanto, la utilidad y excelencia central de las verdades reveladas en la santificación y consuelo de nuestros corazones. Así, concuerdan exactamente con la situación actual de los hombres y están admirablemente adaptadas para curar cualquier dolencia o desorden de la mente humana, para engendrar, valorar y confirmar toda disposición pura, virtuosa y piadosa.

Ciertamente, los seres humanos se encuentran en la actualidad en el más profundo estado de corrupción y depravación, y, al mismo tiempo y aunque parezca raro, tienden a permanecer indiferentes frente a las miserias y peligros que esto necesariamente conlleva bajo el gobierno de la infinita sabiduría. No puede concebirse nada más apropiado para sacudirlos de su letargo y para brindarles un justo sentido de su condición, que un mensaje del cielo, investido con la autoridad divina, que ponga delante de ellos la bajeza intrínseca, la malignidad y la desdicha del vicio, junto con la certeza de las espantosas consecuencias eternas que se siguen de continuar en él.

Si pudiéramos participar en alguna visión particular de aquellos males y desórdenes que infectan y destruyen las almas de los hombres, sería fácil mostrar que la inquebrantable creencia de la religión es, en verdad, el mejor y más natural antídoto o remedio contra cada uno de ellos. Es obvio, al menos, que la manifestación clara y completa que el evangelio ha otorgado de la imagen de Dios, de las leyes de su

gobierno moral y de los términos de la salvación a través de la fe en la religión de su hijo, están calculados con precisión para desterrar los principios de la superstición y las falsas opiniones que destruyen la virtud y la felicidad de los seres humanos, e implantan en su lugar todo aquello que posea una tendencia natural hacia nuestra virtud, perfección y felicidad.

Nota 2: Cleómenes, rey de Esparta, cuando estaba sufriendo grandes padecimientos, recibió el consejo de Tharyceon acerca de quitarse la vida. “¿Piensas, débil hombre (le dijo), mostrar tu fortaleza corriendo hacia la muerte, algo que siempre está a la mano y es el recurso ruin de las mentes innobles? Muchos, mejores que nosotros, han abandonado los campos de batalla a sus enemigos por la fortuna de las armas o siendo dominados por multitudes; pero quien, para evitar el dolor, la calamidad o la censura de los hombres, abandona el combate, decimos que busca la muerte, y la muerte debe darse en la acción. Es vil morir o vivir sólo para nosotros mismos. Todo lo que ganamos por medio del suicidio es conservar nuestra propia reputación, sin realizar el más mínimo servicio a nuestro país. Entonces, con la esperanza de aún poder ser de alguna utilidad a otros, pienso que estamos obligados a preservar la vida hasta donde podamos. Cuando estas esperanzas nos hayan abandonado por completo, si es que buscamos la muerte, la habremos de encontrar de inmediato.”

Nota 3: De todas las refinadas telarañas que ha dado a luz la sofistería, ésta quizás sea, sin duda, la más elaborada y la más endeble. Parece ser una de las primeras máximas indiscutibles de todo razonamiento sólido, que ninguna idea que no haya tenido lugar en las premisas puede comunicar una sensible energía a la conclusión. Pero, ¿dónde está la conexión entre el comienzo y el final de este razonamiento mal armado? ¿Qué relación existe entre los distintos bellos hechos que con elegancia se han mencionado, y la acción de un hombre al quitarse la vida? Aunque el más grande de los filósofos no tenga mayores consecuencias para el sistema general de todas las cosas que una ostra, y aunque la vida de uno sea, en todo sentido, tan insignificante como la de la otra, aún así, el

más miserable de los seres humanos no carece de importancia bajo sus propios ojos. Y dónde podemos hallar a alguien que se guíe de manera uniforme, y en todas sus acciones, más por el sentido de su relación con el universo en su conjunto que por el valor que se asigna a sí mismo, o por deferencia hacia su propia opinión.

Ninguna deducción, por más plausible que sea, puede producir convicción alguna en una mente racional al tener su origen en una suposición extremadamente absurda. ¿Es posible, entonces, concebir al autor de la naturaleza como capaz de autenticar un hecho que, en última instancia, terminaría en la aniquilación total del sistema? ¿Cuál de las criaturas que está por debajo de nosotros viola la primera ley de su ser de una manera tan osada? Y, si el suicidio es una elección para el hombre, cuando se encuentra desgraciado o afligido, ¿por qué no lo es para ellos? ¿No están sujetos también a las distintas miserias que surgen de los accidentes caprichosos y del medio hostil? ¿Por qué, entonces, abrir una puerta para escapar de los males que otros deben soportar, y para quienes, no obstante, debe quedar por siempre cerrada?

En verdad, la existencia de todos los animales depende por entero de su inviolable apego a la auto-preservación. Su atención puesta en todo es, por consiguiente, la condición más común y obvia de todas sus naturalezas. Por medio de este gran principio operativo la naturaleza ha tenido en consideración su propia seguridad. Las opiniones de nuestro filósofo son tan extremadamente hostiles hacia las instituciones más esenciales que ella ha dispuesto, que posiblemente no podría sobrevivir si dichas convicciones se generalizaran. Y, más allá de toda sofistería de la que él es maestro, seguirá apareciendo eternamente aquí la pregunta acerca de si debemos preferir la filosofía de nuestro autor, o la sabiduría de la naturaleza.

Nota 4: Esta apología de la ofensa, basada en la insignificancia del hombre en el mundo moral, en la ruptura de los lazos recíprocos con sus deberes sociales, o en el beneficio que se sigue de la dimisión voluntaria del ser, es contraria a los principios más consistentes de la jurisprudencia, a la condición de la naturaleza humana y al orden general de todas las cosas.

Que un hombre que se retira de la vida *ad libitum*¹ no dañe a la sociedad es una proposición peculiarmente absurda y errónea. Lo que es válido para uno, debe serlo también para todos, y ninguna sociedad puede subsistir en la convicción de un principio tan hostil a su existencia.

Para la existencia humana, parece ser una máxima que ninguna criatura tiene el derecho a decidir perentoriamente acerca de la importancia, utilidad o necesidad de su propio ser. En el vasto sistema de las cosas hay una infinita variedad de asociaciones y conexiones secretas que el ojo de la inteligencia creada no puede explorar.

Quizás el hombre no sea tan ignorante acerca de cualquier cosa o criatura, como lo es de sí mismo. Su propio sistema, a pesar del arte y la inquisición de la inventiva humana, sigue siendo para él el misterio más profundo de la naturaleza. Su conocimiento y sus facultades son adecuados para la esfera de sus deberes; más allá de ésta, sus pretensiones son impertinentes y todas sus adquisiciones inservibles. No posee ninguna noción adecuada de cómo son las leyes del universo respecto de ningún tipo de existencia, sea cual fuera. Una nube cubre los complicados movimientos de esta gran máquina, que desconcierta toda comprensión de los mortales; así, por siempre será imposible para el hombre, a partir del más completo análisis de su situación presente, juzgar, con algún nivel de precisión, sus propias consecuencias, ya sea como ciudadano del mundo en su totalidad, o como miembro de una sociedad particular.

Las causas finales forman un sistema de conocimiento demasiado maravilloso para el hombre. Es prerrogativa de la naturaleza decidir sobre ellas. Con tiempo, su creativa mano trae al hombre a la existencia, y sólo le compete a ella, de acuerdo a un arreglo igualmente maravilloso y misterioso, retirarlo de su modo de vida presente. Sólo ella está investida con esa autoridad, y, en sintonía con nuestros temores, es imposible que la delegue en nadie más. La disolución es suya, al igual que la creación, y aquel que intentara infringir su soberanía en este respecto, usurparía una prerrogativa que no le pertenece y se volvería un traidor a las leyes de su propio ser. Pero, según esta licenciosa y extravagante hipótesis, tampoco el derecho de adquirir y renunciar a la

¹ Por su fuerte deseo.

existencia es recíproco. Aquel que se arroga la libertad de destruirse a sí mismo, como si tuviera el poder de hacerlo, también debería ser su propio creador; pero su imaginaria insignificancia para la sociedad es tan poco concluyente en un caso, como lo es la quimérica ventaja que accidentalmente podría ofrecerle en otro. Esta es una doctrina extraña, que no puede establecerse sino a expensas de lo que parece ser el dictado del más llano sentido común.

En verdad, los absurdos de esta osada y paradójica doctrina son infinitos e interminables. Cuando nos pronunciamos sobre la condición de la infancia humana, y separamos la niñez, o a los recién nacidos, del estado de madurez, difícilmente podamos extraer de ellos alguna consecuencia útil o saludable para la sociedad. Desde este punto de vista, los niños parecen menos apropiados para servir a cualquier fin importante y especial que los escarabajos, los jejenes o las moscas. La experiencia, sin embargo, hace tiempo ha convencido a todo el mundo de su inestimable valor en el presente, debido a su futuro destino. Y si un legislador, bajo el plausible pretexto de que es una carga para el estado, decidiera exterminar el género humano en su insignificante estado de la niñez, su decreto, como el de aquel monstruo que se retrata en el evangelio, golpearía los sentimientos de toda nación existente bajo el cielo en la cual quede algún resto de humanidad.

Es imposible para un hombre decidir, en cualquier período dado, acerca del progreso de su existencia, o sobre la utilidad o consecuencias que pueda tener para la sociedad; pero, sin la facultad de la predicción futura, es aún más impracticable para él adivinar qué propósitos estaba destinado a cumplir en las misteriosas revelaciones del futuro. Cuánto tiempo permanecerá unida su vida mortal con la inmortal, dependerá de quien es el único que puede disponer de ella. Pero, ¿quién le dijo que era demasiado el peso de la desdicha que carga, y que sería incapaz de sostenerlo; o que su padre misericordioso no haría que sus sufrimientos y aptitudes fueran proporcionales? ¿Cómo sabe que los males que lo aquejan no resultarán de corta vida? No es él quien debe indicarle a su creador, debido a lo terrible de sus males, que la única conclusión posible es que son permanentes. ¡Hombre imprudente! Tu corazón está en manos del cielo y el *que atenúa el viento al cordero esquilado*, quizás también aliviane el peso que te oprime, o suavice el filo de aquella sensibilidad que te

conmueve en demasía. Qué medicina habrá para las heridas del cuerpo, como lo es la resignación para las del alma. Si no careces de esta virtud, la vida nunca te indicará una tarea que no puedas realizar, o te golpeará de manera tal que no puedas resistirlo. La resignación cambia el aspecto amenazador de la aflicción, transforma la enfermedad en salud, y convierte las aprensiones sombrías y desesperadas en agradecidos y esperanzados presentimientos. Además, los instrumentos más insignificantes son, a veces, en manos de la providencia eterna, empleados para provocar las revoluciones más generales y benéficas. Al hacer que la debilidad esté al servicio del poder, que el mal lo esté al del bien y que el dolor al placer, aquel que gobierna el mundo demuestra su soberanía y omnipotencia. Entonces, hasta que seas capaz de comprender todo el misterioso sistema de cada existencia posible, hasta que estés seguro de que tu vida es totalmente insignificante, hasta que estés convencido de que el poder infinito no puede hacer que seas útil a ti mismo o a otros, no contrarrestes la benevolencia de la providencia con el suicidio, o, de igual manera, por medio de la más negra de las traiciones, engañes tu confianza y te enfrentes, con una rara y espantosa hostilidad, a los propósitos del autor mismo de tu ser.

Una de las consecuencias más obvias que se siguen del suicidio, que ninguno de sus seguidores parece haber previsto y que lo sitúa en un lugar extremadamente vergonzoso y burdo, es que éste supone que cada hombre no sólo es capaz de aniquilarse a sí mismo, sino de delegar a otro el poder de cometer un asesinato. Lo que alguien puede hacer por sí mismo, también puede encomendar a otro que lo haga por él. Bajo esta suposición, ninguna ley, humana o divina, podría poner en tela de juicio el derrame de sangre inocente. Y, ¿bajo qué principio, derecho o conveniencia, hemos de admitir aquello que produce una serie de consecuencias horrosas y detestables?

Nota 5: La nota precedente es, quizás, la parte más audaz de toda esta asombrosa obra. En nuestra sagrada religión se declara expresamente que ningún asesino puede perdurar en la vida eterna; que los asesinos de ninguna manera heredarán el reino de Dios, y que es una prerrogativa exclusiva del cielo el matar o dar la vida. Constituye una doctrina fundamental del evangelio que, a menos que se arrepientan, todos

ellos estarán perdidos por igual. ¿Y cómo podrá hacerlo quien, en el instante mismo de su muerte, contrae una culpa que se torna irredimible? Pero esta horrorosa suposición resulta repugnante para todo el espíritu de la revelación, que inculca toda aquella virtud que pueda proporcionarnos bienestar actual y futuro. Nos impone la obediencia y resignación al justo gobierno de Dios, e inspira y promueve esa misma disposición que nos recomienda. Todas sus doctrinas, exhortaciones y deberes, están moldeados para elevar la mente, mejorar los afectos, regular las pasiones y purgar el corazón de todo aquello que sea hostil para la felicidad en esta vida, o en otra. Esta impía difamación de la fe cristiana, es consecuencia de una burda desatención respecto de su naturaleza y tendencia. Su principal propósito es nuestra felicidad. ¿Y qué hombre feliz ha sido alguna vez culpado de suicidio? Por último, también podemos decir que, dado que los médicos no prohíben expresamente ciertas dolencias en sus prescripciones, estos mismos males están autorizados como remedios creados para contrarrestar las enfermedades sufridas.

Notas sobre la inmortalidad del alma

Nota N° 1: El escepticismo ha sido largamente admirado por ser ingenioso, pero aquí el autor supera audazmente todos sus logros previos. Mucho se ha dicho en contra de la autenticidad de la religión, bajo el supuesto de que apela a una evidencia que no es lo suficientemente general o inteligible para la mayoría del género humano. Pero, sin lugar a dudas, un argumento no será concluyente en un caso, y en otro no. Y, si admitimos que este razonamiento en contra de la revelación es válido, también debemos aceptarlo contra la hipótesis de nuestro autor. Hasta ahora no se había presentado una objeción que afectara, en lo más mínimo, las verdades del evangelio, tan intrincada, metafísica y abstracta, como aquella con la que nuestro ensayista pretende destruir la generalizada doctrina de la *inmortalidad* del alma. ¡Cuántos viven y mueren en esta saludable convicción, para quienes estas refinadas especulaciones permanecerán por siempre tan

incomprensibles como si nunca hubieran sido expresadas! Este es un sentimiento tan grato al corazón humano, que pocos de nuestra especie desearían existir sin él. Incapaces, como son, de dar cuenta del origen de este sentir, cordial y universalmente lo consienten como uno de sus mejores, más tiernos y duraderos sentimientos. Habita por igual en las mentes toscas y en las más pulidas, y nunca abandona el corazón humano, si es que no está totalmente invadido por el placer, insensibilizado por propósitos egoístas o pervertido por falsos razonamientos. Gobierna con todo el fervor y la influencia de la inspiración, y nunca encuentra oposición sino en el débil, el insensato o en el *sabio que ha escrito lo arriba expuesto*. Todo el mundo lo ha considerado, de manera uniforme, como su último recurso en cualquier situación extrema, y la mayoría todavía conserva y aprecia su creencia como un asilo en el cual sus mejores intereses están finalmente seguros o depositados, más allá del alcance de cualquier infortunio o desastre temporal. ¿Dónde está, por lo tanto, la probabilidad de poder exterminar una opinión tan extendida e imperante por medio de una concatenación de ideas que quizás, ni siquiera uno en un millón, en ningún país bajo este Cielo, sea capaz de comprender o seguir?

Nota N° 2: Las percepciones naturales de placer o dolor no se puede decir que actúen en la mente como una parte de materia lo hace sobre otra. No conocemos la sustancia del alma, pero estamos seguros de que sus ideas deben ser inmatrimales. Y es imposible que éstas actúen ya sea por contacto o impulso. Cuando un cuerpo impele a otro, el que es movido lo hace únicamente por el impulso recibido. Pero cada vez que la mente es agitada por alguna sensación placentera o dolorosa, la mayoría de las veces observa a su alrededor y delibera acerca de si es preferible un cambio de estado, o si el que posee en el presente es mejor, y, de acuerdo a eso, se mueve o permanece en reposo. Sus percepciones, por lo tanto, no contribuyen a la acción más que excitando sus poderes activos. La materia, por el contrario, es ciega y obstinada en el estado en que está, ya sea de movimiento o de reposo, hasta que es cambiada por alguna otra causa adecuada. Supongamos que un cuerpo se encuentra en reposo, para ponerlo en movimiento se requiere de alguna fuerza externa, y la velocidad del movimiento aumentará o disminuirá

en proporción a esa fuerza. Si este cuerpo no permaneciera estable en su estado anterior, no haría falta una fuerza externa para cambiarlo; ni tampoco, cuando hubiera cambiado, serían necesarios distintos grados de fuerza para moverlo en velocidades diferentes. Cuando ponemos un cuerpo en movimiento, para volverlo a un estado de reposo es necesario emplear una fuerza *extra*, proporcional al efecto que buscamos. Esta resistencia se observa en los cuerpos cuando son movidos en direcciones particulares, y guardan una exacta proporción con la *vis impressa*² y con la cantidad de materia en movimiento. Si fuera posible quitarle a la materia las propiedades de solidez y extensión, la materia, sin tales cualidades, no opondría resistencia; por consiguiente, la resistencia es el resultado que se sigue necesariamente de ellas, que deberá ser la misma en todas las direcciones. Al ser el grado de resistencia de cualquier cuerpo proporcional a la *vis impressa*, se sigue que, cuando ese cuerpo es tenido en cuenta en cualquier estado particular, ya sea de movimiento o reposo, el grado de resistencia debe multiplicarse indefinidamente, o bien disminuir, de acuerdo a los grados posibles de la fuerza de movimiento. Pero cuando el mismo cuerpo es considerado en sentido absoluto, o sin estar sujeto a ningún estado en particular, la resistencia es inmutable, y todos los grados de resistencia que ese cuerpo presenta en relación al ascenso de la fuerza que se le ejerce, deben entenderse como efectivamente en él. Tampoco la materia puede tener alguna tendencia contraria a la resistencia, por el contrario, debe ser igual o superior. Si es igual, las dos tendencias contrarias se destruyen una a la otra; si es superior la resistencia será destruida. Así, el cambio sucedería eternamente al cambio sin ningún instante intermedio, de manera tal que no se asignaría tiempo a ningún cuerpo en cualquier estado en particular. La gravitación misma, la ley más simple y universal, parece estar lejos de ser una tendencia natural de la materia, ya que se ha descubierto que actúa internamente, y no en proporción a la superficie de cualquier cuerpo; no se comportaría de esta manera si fuera simplemente la acción mecánica de la materia sobre la materia. De todo esto, resulta que la mate-

² La *vis impressa* es, de acuerdo a Newton, la acción por la cual puede ser cambiado el estado de un cuerpo, sea ese estado de reposo o de movimiento.

ria, considerada meramente como tal, está tan lejos de tener un principio de movimiento espontáneo y, al ser tenazmente inactiva, debe permanecer eternamente en el mismo estado en que se encuentra, a menos que sea influenciada por alguna otra fuerza –esto es, algún poder inmaterial. La mente humana posee evidentemente este poder; dado que todos somos conscientes de una actividad interna, y discutir esto sería poner en duda una de las más íntimas y reales percepciones que tenemos.

Aunque pueda admitirse la existencia de un autómeta material, cuán infinitamente lejos se hallaría de la fuerza y celeridad que todos sienten en sí mismos. Todos los movimientos que caen bajo nuestra observación son muy lentos, y sus transiciones, de una parte del espacio a otra, son tardas y graduales. Pero la mente, por medio de un solo esfuerzo instantáneo, mide la distancia que hay de un polo a otro, del cielo a la tierra, de una estrella fija a otra, y, sin estar confinada a los límites de la creación visible, se lanza a la inmensidad con una rapidez que no se compara siquiera con la del rayo o la luz del sol. ¿Quién le asignará un período a aquello que, aún estando oprimido por un gran peso, se mantiene siempre activo y ajeno a la fatiga y la distracción? La mente no es sólo ella misma un principio de acción, sino que probablemente pone al cuerpo en movimiento sin la ayuda de ningún poder intermedio, ya sea a partir del gradual comando que adquiere de los miembros a través del hábito, como también de la capacidad de determinar, en alguna medida, la cantidad de placer o de dolor que puede brindarle cualquier percepción sensible. Si suponemos la existencia de un poder espiritual que se interpone entre ambos, la misma dificultad permanece para explicar la acción de este espíritu sobre la materia. Y las voliciones de nuestra propia mente bien podrán explicar los movimientos del cuerpo, como lo haría la injerencia formal de cualquier otra sustancia espiritual. A su vez, también podríamos preguntar por qué la mente no es consciente de esta interposición, y por qué ignora los medios por los cuales le transmite movimiento al cuerpo.

Nota N° 3: Siempre es malo razonar sacando conclusiones de premisas que no han sido negadas por tu adversario. ¿Quién, de todos los defensores de la inmortalidad del alma, ha pretendido hacer de este privilegio un monopolio del

género humano? ¿Quién puede decir cómo será ese otro estado de existencia, o si alguna especie de animales no es posible que ostente principios inmortales como los de la mente del hombre? Pero esa manera de razonar, que va en contra de todas nuestras convicciones, únicamente en base a la inevitable ignorancia a la que estamos sujetos en nuestra esfera del universo, nunca puede ser satisfactoria. La razón, por cierto, no puede resolver por completo todas las dudas que aparecen en relación a esta importante verdad; pero tampoco existe verdad alguna, de cualquier denominación, en contra de la cual la sofistería no pueda evocar una multitud de excepciones. No conocemos otro modo de existencia que los de la materia y el espíritu, ninguno de los cuales ha resistido, satisfactoria y uniformemente, la extrema sutileza de la argumentación. Aún así, la gran mayoría de los seres humanos creen tenazmente en ambos. La actual disposición de las cosas es tan buena que todos los principios esenciales para vida y la felicidad humanas continúan, al igual que lo harán siempre, operando a pesar de todas las demandas que la sofistería o el escepticismo pueda o haya erigido en su contra.

Nota 4: No hay una sola palabra en toda esta tediosa y elaborada deducción, que no haya sido exhortada y refutada quinientas veces. Nuestra ignorancia acerca de las perfecciones divinas, compartida por este autor, es aquí planteada como una objeción irrefutable hacia la conclusión que comúnmente se extrae de ellas. Pero astutamente pasa por alto que esa gran ignorancia será igualmente decisiva al aplicarse a ambos lados de la argumentación. De todas maneras, cuando comparamos el carácter de Dios, en tanto que encargado sabio, generoso y benefactor, con el estado de las cosas en la actualidad, donde la virtud es a menudo abatida y afectada, y el vicio aparentemente triunfa, podemos pensar que éste será tratado con la infamia que merece, y que la virtud recibirá la felicidad y el honor que se ha ganado gracias a su propio valor intrínseco y que, conforme a la naturaleza de Dios, debe esperar.

Este asunto, quizás, se haya exagerado demasiado, y algunos hombres piadosos, mostrando gran debilidad, han pensado que la mejor manera de convencernos de que el orden y la felicidad prevalecerían en un estado futuro, era persuadiendonos de que tales cosas no existían en absoluto

en el presente. Las ventajas externas han sido entendidas como los únicos bienes de la naturaleza humana, y, debido a que desde ese punto de vista todo muestra signos de estar mal administrado, se nos ha enseñado a esperar que la rectitud y la benevolencia gobiernen en la otra vida. Permítasenos, por el contrario, reconocer con franqueza que la virtud es el único bien soberano, no vaya a ser que despreciando sus encantos, indirectamente le quitemos mérito al carácter de Dios mismo. Confesemos la incomparable superioridad de la virtud con relación a todos los inconvenientes que podrían surgirle, incluso en el presente estado de cosas. Pero, si no admitimos que existe una diferencia entre la pobreza y la riqueza, la enfermedad y la salud, el dolor y el placer, entre otras, no tendremos ningún fundamento para nuestras preferencias, y será en vano hablar de algún tipo de elección allí donde ninguna opción puede ser más agradable o desagradable a la naturaleza que otra. Por lo tanto, prosigamos con el presente argumento a partir de esta diferencia recién señalada, sin importar cómo se la llame.

Si la bondad infinita es el espíritu y la característica principal del gobierno universal, entonces, cualquier ventaja, por más exigua que sea, debe suponerse directamente del lado de la virtud; o, al menos, que las retribuciones en algún momento serán debidas a ella, y que sus devotos no permanecerán iguales sino superiores a los del vicio, en proporción a sus méritos. Pero la historia y la observación pueden convencernos fácilmente de que la situación en la vida humana es muy distinta; de manera tal que aquel que no estuviera concentrado en la figura de Dios y en la naturaleza de la virtud, se vería a menudo tentado a creer que este mundo es un escenario destinado a espectáculos lastimosos y a pompas horribles. ¿Cuántas personas vemos perecer por las carencias de la naturaleza? Personas que, de haber estado en una situación distinta, habrían agradecido a Dios con lágrimas de alegría por haberles comunicado esas ventajas que ahora imploran a otros en vano. Mientras que éstos últimos también sufren la desdicha adicional de ver a sus más preciadas relaciones rodeadas por ese destino deplorable. ¿Cuán seguido vemos que aquellos lazos que unen el alma y el cuerpo están gastados por el gradual avance de una enfermedad implacable, o rotos completamente por los repentinos esfuerzos de una agonía inefable? Si bien quienes son infelices sufren, si hubieran continuado con vida, podrían haber difundido la

felicidad, no sólo a través del estrecho círculo de sus amigos y allegados, sino de manera extensiva a su país, e incluso a todo el mundo. Pero, ¿cuántos nombres vemos enterrados en la oscuridad, o manchados con deshonra, cuando deberían haber sido los primeros en brillar en la fama? ¿Cuántos héroes han sobrevivido viendo a sus países libres, o han muerto en el intento fallido de conseguirlo, y, al caer, sólo han dejado tras de sí más espacio a los descontrolados estragos de la tiranía y la opresión?

Pero, aunque fuera posible, ¿cuán larga e insuperable sería la tarea de enumerar todos los ingredientes que componen la presente copa de amarguras? ¿Y es esta la consumación de todas las cosas? ¿La bondad suprema y esencial no distinguirá de manera alguna a quienes han luchado constantemente por su honor y por los intereses de su gobierno, de aquellos que con diligencia han violado el orden que él ha asignado a todas las cosas, han manchado la cara de la naturaleza con desastres, asesinatos y desolación, mostrando la firme intención de contrariar todos los designios bondadosos de la providencia? Es sabido que los virtuosos, felices con la virtud como única posesión, dejan el presente escenario agradeciendo al creador por haberlos traído a la existencia y haberles brindado la gloriosa oportunidad de disfrutar de aquello que, por sí mismo, es sumamente valioso. Ellos son conscientes de que esta felicidad no puede adquirirse por medio de ningún brillo o ventaja externa, sea cual fuera. Aún así, parece necesario en la administración divina, que aquellos que han sido iluminados con el brillo de la maldad floreciente finalmente sean advertidos de su error y contemplen la imponente virtud en todo el esplendor y la majestuosidad de su brillo original, principal deleite de Dios y felicidad máxima de toda naturaleza inteligente.

El lenguaje de la religión, y de nuestros propios corazones, es igualmente bueno y decisivo en relación a este importante argumento. Reúne y da fuerza a todo aquello que pueda inspirarnos confianza en Dios, que no es el Dios de los muertos, sino el de los vivos; que reina en el mundo invisible, como así también en el visible, y cuyos cuidados destinados a nuestro bienestar no cesan con nuestras vidas, sino que se extienden a todo nuestro ser. En verdad, los defensores de la mortalidad del alma bien podrían ser honestos, por una vez, y admitir lo que muchos tontos piensan con el corazón. Ya que, ¿qué es Dios para nosotros, o nosotros para él, si nuestro vín-

culo sólo abarca el lamentable espacio que se nos ha asignado en este mundo miserable? En verdad, ningún absurdo será rechazado si puede sofocar los sentimientos o aplacar los vicios del corrupto. Pero, si sólo actuáramos como gusanos y reptiles, para vivir el momento y luego expirar, para luchar en esta vida desgraciada con todas las calamidades internas y externas que pueden asaltar nuestros cuerpos o infectar nuestras mentes, para soportar las mortificaciones de la maldad y la inmerecida aversión de quienes tal vez nos deben la mayor y más tierna estima, para luego sumirnos, por fin, en el eterno olvido, nuestro destino permanecería archivado en los anales del universo como una eterna excepción de todo lo que puede ser llamado bueno.

Supongamos a un padre que posee la más exquisita ternura por su hijo, que se alegra con la semejanza de su figura, con su prometedora constitución, su fortaleza, su agilidad y gracia, con sus manifiestas emociones de afecto filial y con los diversos presagios de un entendimiento y un genio superior. Pensemos que este padre se complace en la tarea de mejorar las facultades de su hijo, y de inspirarle esperanzas en una dignidad y felicidad futuras; mas, quizás pueda darle una sensibilidad más intensa hacia las desgracias de otros, y una firmeza inquebrantable para sostener las propias, de manera que a menudo prefiera a los hermanos menores, e incluso a extraños, para aquellas ventajas que de otra manera él recibiría. Así, la fuerza de la naturaleza le conferiría una descendencia muy digna. Vayamos más lejos, e imaginemos, si es posible, que este padre, sin disminuir en lo más mínimo su cariño, y sin ninguna otra razón aparente, destruye a su hijo en la flor de la vida y en la cima de sus expectativas. ¿Quién no lamentaría desconsoladamente la suerte de dicho joven? ¡Condenado a no ver nunca más la agradable luz del cielo! ¡Sin desplegar nunca más sus gracias personales, ni ejercitar sus fuerzas viriles; no sentir nunca más su corazón reblandecido por intenciones bondadosas, ni probar el sumo placer de ayudar y ser ayudado! Borrado de una vez de la existencia y de la justa creación, se hunde en el silencio y el olvido sin ver cumplidas todas sus sublimes esperanzas, satisfechos sus mayores deseos y mejoradas todas sus facultades intelectuales. Sin mencionar el horror instintivo que debe despertar semejante acción, qué absurdo para la razón, y qué inconsistente con el sentimiento humanitario común, es suponer que un padre sería capaz de tales actos. ¡Dios no lo

permita! ¡La naturaleza tampoco! ¿Es que debemos atribuirle al generoso padre de todos los seres y de la felicidad, algo que, incluso para la criatura racional más baja, sería monstruoso y detestable?

Nota 5: La verdad es que esa forma que toda la humanidad ha considerado inmortal, está tan lejos de ser la más frágil que, de hecho, parece ser la más sólida y permanente que hayamos conocido. Todos los poderes inventivos y racionales de la mente, afortunadamente se unen para proclamar que su naturaleza es infinitamente diferente y superior, en dignidad, a toda posible modificación de la materia pura. ¿Se unieron los seres humanos en sociedad, se cultivó y se perfeccionó la vida, se crearon las ciencias y las artes, no sólo por su utilidad sino por elegancia, como mero efecto de la materia? ¿Por una masa bruta? Una sustancia que es tan contraria a cualquier actividad e inteligencia, que sólo una mano omnipotente parece poder conectarlas. ¿Qué opinión debemos tener de aquel principio que iluminó e informó a Galileo, a Copérnico o a Newton? ¿Qué inspiración les enseñó a ubicar al sol en el centro del sistema, y a determinar que las revoluciones de las diferentes orbitas daban vuelta a su alrededor, reduciendo así movimientos tan diversos y desiguales a leyes uniformes y simples? ¿No ha sido algo semejante a una gran mente eterna, lo que primeramente dio existencia a aquellas orbitas luminosas, y les prescribió a cada una su propio campo? De dónde proviene la infinita armonía y la variedad de sonidos, la copiosa fluidez en la elocuencia, la viva elegancia y las elevadas inspiraciones de la poesía, sino de una mente, de un ser inmaterial, que es el reflejo de su perfecto creador en quien habitan eternamente toda belleza y excelencia. Si el hombre sólo estuviera dotado de un principio vegetativo, fijado en un lugar particular y sin sentir lo que ocurre a su alrededor, entonces podríamos suponer, de manera plausible, que dicha energía, por llamarla de alguna forma, es precedera. Si él poseyera la mera vitalidad, como los animales, y únicamente fuera apto para sentir y moverse, aún así tendríamos alguna razón para sospechar que, en algún momento futuro, nuestro creador podría renovar el regalo de su existencia. Pero, ¿puede alguien, que pretenda tener un mínimo de reflexión, imaginar que algo como el alma humana, embellecida con amplios poderes intelectua-

les, dejará alguna vez de ser objeto del amor y el cuidado que sostienen eternamente al universo? ¿Acaso ha obtenido su ilimitado entendimiento meramente para sentir el placer de su ejercicio? ¿Para echar una mirada fugaz a sus objetos, y luego perecer? Constituida, como está, para actuar sobre sí misma y sobre todo lo que la rodea, ¿dejará de operar cuando su tarea primordial apenas ha comenzado? ¿Perderá aquellas facultades con las que retiene el pasado, comprende el presente y pronostica el futuro? ¿No contemplará más las luminosas impresiones de la divinidad, que descubre en el mundo material, ni los rasgos aún más fuertes y animados de la belleza eterna que brillan en su propia forma divina? ¿Y será absorbida para siempre por el seno de una nada insustancial? ¿No es extraño que, desde la perspectiva y la ayuda de un poder y una bondad infinitos, un amanecer tan justo y prometedor deba concluir repentinamente con el horror de una noche eterna? Tal suposición sería contraria al proceder de la naturaleza y a todas sus leyes.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
NOTA DE TRADUCCIÓN	29
LISTA DE EDICIONES DE LOS ENSAYOS	30
BIBLIOGRAFÍA	33
SOBRE EL SUICIDIO	39
SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA	61
SOBRE LA DIGNIDAD O MISERIA DE LA NATURALEZA HUMANA	79
SOBRE LA SUPERSTICIÓN Y EL ENTUSIASMO	93
EL EPICÚREO	111
EL ESTOICO	125
EL PLATÓNICO	141
EL ESCÉPTICO	149

APÉNDICE

INTRODUCCIÓN	185
PREFACIO DEL EDITOR	189
CONSIDERACIONES DEL EDITOR PENSADAS COMO ANTÍDOTO CONTRA EL VENENO CONTENIDO EN ESTAS OBRAS	
<i>El anti-suicidio</i>	190
<i>Notas sobre la inmortalidad del alma</i>	197

